درسگفتار

تفکر نقدی

(روش نقد اندیشه ها)

سال تحصیلی ۷۳-۱۳۷۲

استاد ملکیان

جلد سوم

فهرست مطالب

عنوان صفحه

فهرست مطالب

عنوان صفحه

۷ـ مغالطه از طریق توسل به زور:[۱] مغالطهٔ بعدی، مغالطه‌ای است که معمولاً از آن تعبیر به مغالطه از راه توسل به زور یا مغالطه از راه توسل به تهدید می‌کنند. این مغالطه که معمولاً به اسم لاتینش تعبیر می‌شود به Argumentum ad Baculum و گاهی هم در زبان انگلیسی به apeal-to Force تغییر می‌شود. بیشتر در کتابهای تفکر نقدی و منطق از عبارت لاتین Argumentum ad Baculum (یعنی استدلال از راه توسل به زور) استفاده می‌شود.

یک مرتبه از راه زور کسی را به کاری وا می‌دارند و یک مرتبه از راه تهدید به اعمال زور، این مغالطه بیشتر شق دوم را شامل می‌شود. چون قسم اول یک کار و عمل است و یک نوع استدلال نیست. اما اگر کسی را وعید و تهدید به اعمال زور کنند، در آنجا استدلال از راه زور تهدید به زور انجام گرفته است. معمولاً این استدلال به یک صورت دو شقی بیان می‌شود، نتیجه‌ای راکه شما می‌خواهید بگیرید، این را یک شق می‌گذارند. و شق دیگر آن امری است که با تهدید می‌خواهند شما را نشان دهند. فرض کنید شما می‌خواهید اثبات کنید الف، ب است و طرف

1- Argumentum ad Baculum

می‌خواهد شما را از اینکه اثبات کنید الف، ب است باز بدارد. آن وقت به شما بگوید می‌دانی که اگر الف، ب باشد، آنگاه... و معمولاً آنچه بعد آنگاه می‌آورد در واقع یک نوع تهدید است. یعنی اگر بخواهید این نتیجه را بگیری آنگاه مستلزم این نتیجه هم هست. اما نه اینکه مستلزم این نتیجه است منطقاً؛ بلکه ما بر او بار می‌کنیم. چون اگر منطقاً بر او بار شود، هیچوقت مغالطه نخواهد بود. ارسطو این مغالطه را اولین بار تشخیص داد. معمولاً به این استدلال در ضرب‌المثل‌ها به او اشاره‌ای هم هست، وقتی گفته می‌شود الحق لمن غلب (حق با کسی است که غالب است) که انگلیسی‌ها همین الحق غلب را می‌گویند: might is right یعنی قدرت بر حق است، اشاره به همین مغالطه است، چون تجربه تاریخی نشان داده قدرت‌ها حرف خود را تحمیل می‌کرده‌اند. کسانی از این حالت روانشناختی در استدلال استفاده می‌کنند و راه تهدید را پیش می‌گیرند. در جنگ جهانی دوم وقتی سران سه کشور یعنی چرچیل، استالین و روزولت در تهران برای پایان جنگ ملاقات کردند که به آن گفته می‌شود کنفرانس سه طرفه یا کنفرانس تهران، در تاریخ آمده که چرچیل خطاب به دو فرد دیگر گفت در راه که من به تهران می‌آمدم، پاپ چند پیشنهاد برای پایان جنگ داشت، از من خواسته که اینها را به اطلاع شما برسانم. گفته شده اولین جمله‌ای که از دهان استالین بیرون آمد این بود که «پاپ

چند لشکر نیرو دارد». یعنی فقط کسی حق حرف زدن دارد که نیرو داشته باشد، بعد ببینیم چند تا نیرو دارد تا چه مقدار می‌شود به حرف او اعتنا کرد. این جمله از استالین خیلی مشهور است که «پاپ چند لشکر نیرو دارد». این واقعاً روحیه استالین را نشان می‌دهد که تنها کسی حق حرف زدن دارد که زور داشته باشد. و اگر زور دارد بگو ببینم چه قدر زور دارد تا به اندازه زورش به حرف او اعتنا کنیم.

خروشچف بعد از اینکه در روسیه به روی کار آمد، سیاست استالین زدائی را دنبال می‌کرد. یکی از جمله‌هائی که از او معروف است این جمله است که زیاد هم در کتابها نقل می‌کنند: «وقتی استالین می‌گفت برقصید، همه عالم می‌رقصیدند». یعنی هر کس می‌دانست استالین چه کسی است و می‌گفت، برقصید همه می‌رقصیدند. چون چاره‌ای جز رقصیدن نداشتند. ؛ چنین روحیه‌ای بر استالین حاکم بود. از این رو امروزه گاهی به این مغالطه گفته می‌شود مغالطهٔ استالینی. اگر در کتابها آمده Stalinistic fallacy (مغالطه استالینی) یعنی مغالطه از راه توسل به زور.

معمولاً این نوع مغالطه همه وقت در سیاست بین‌المللی صورت می‌گیرد. هر کسی می‌خواهد حرف مخفی بزند به او از سوی قدرتهای بزرگ گفته می‌شود، اگر این کار صورت بگیرد، کشتی‌های ما از فلان جا به حرکت درمی‌آیند، یا هواپیماهای ما از فلان جا

وقتی در استدلال یا عمل شما خطا وجود دارد و کسی به شما گوشزد می‌کند، شما فوراً نشان می‌دهید خود او نیز مرتکب این خطا شده بوده، حال یا خطای عملی یاخطای در مقام استدلال. مثلاً به شما می‌گوید تو در صف نانوائی نوبت را رعایت نکردی. شما به او می‌گوئید تو هم رعایت نکردی. گویا دو خطا روی هم رفته یک درست را، درست کرده‌اند. این یک نوع دیگر این است که نشان دهند سخن فردی با سخن قبلی او ناسازگار است که از این هم تحت مغالطه تو هم همینطور نام می‌برند. مثلاً نشان دهیم که این سخنی که الان میزنی دیروز خودت منکر بودی. یا این کاری که الان می‌گوئی نباید کرد، دیروز می‌گفتی باید کرد، یعنی ناسازگاری موضع فعلی را با موضع سابق نشان دهیم. این هم مغالطه است. یعنی اگر من حرفی را زدم، شما نمی‌توانی بگوئی دیروز برخلافش را می‌گفتی. من دیروز خلافش را می‌گفتم یا نمی‌گفتم. سخن الان مرا رد کنید. چه کار دارید که من دیروز موضع موافق یا مخالف او را می‌گرفتم. اینکه ما ناسازگاری سخن فردی را با سخن قبلی او نشان دهیم، هیچ چیزی را نشان نمی‌دهد، بله یک مطلب وجود دارد و آن، این که نیست چون ما آدمیان بالطبع تمایل داریم مواضعمان را سازگارانه نشان دهیم. این خود قوت به نوع دوم مغالطه می‌دهد. چون معمولاً انسانها غیر از بعضی از صوفیه که می‌گفتند ما ابن‌الوقت هستیم و در معنای ابن‌الوقت

برمی‌خیزند و به فلان جا می‌نشینند، و معمولاً کشور ضعیف در چنین مواقعی می‌گوید ما پیام فلان کشور را دریافت کردیم، یعنی فهمیدیم چه می‌خواهد بگوید. این جمله، جملهٔ دیپلماتیک است «ما پیام امریکا را دریافت کردیم»، یعنی حرف او را فهمیدیم. و ما دگر حرفی نداریم. معلوم می‌شود این نتیجه هم بر حرف ما مترتب است. اگر این نتیجه هم مترتب است، ما از حرف خودمان دست برمی‌داریم.

۸ـ مغالطه توهم همینطور[1]: مغالطهٔ بعدی به اصطلاح لاتین To Quoque، به معنای توهم همینطور است. To به معنای تو و Quoque به معنای also گاهی اصطلاح Two-wrongs make a right به معنای دو خطا یک صواب می‌سازند، دو باطل یک حق می‌سازند. بکار می‌رود. این مغالطه، مغالطه‌ای است که زیاد بکار می‌بریم. این مغالطه، مغالطه کسی است که مرا در عمل متوجه یک حطائی می‌کند یا متوجه یک خطائی در استدلالم می‌کند، بعد برای اینکه تسلیم نشوم، می‌گویم تو هم همین خطا را کردی. مثل اینکه اگر من تنها این خطا را کرده بودم، خطا است. حال که دو نفر این خطا راکرده‌اند، صواب شده است.

این مغالطه اشتراک لفظی دارد، یعنی در کتابهای منطقی این مغالطه را به دو معنی بکار می‌برند: گاهی

1- You also یا To - Quoque

می‌گفتند، هر چیزی که در همان وقت حق به نظر ما برسد می‌گوئیم، ما هیچوقت خودمان را در بند گذشته و آینده قرار نمی‌دهیم که سخنی بگوئیم که فردا بتوانیم بگوئیم یا سخنی بگوئیم که دیروز هم می‌گفته‌ایم این خودش در بند گذشته و آینده بودن است. ما در هر مختصه‌ای از زمان و مکان و در هر شرائطی هر چه در همان مختصه و شرائط به نظرمان حق بیاید می‌گوئیم، گذشته چیز دیگری گفته‌ایم، گفته باشیم، در آینده چیز دیگری خواهیم گفت، بگوییم. برخلاف فیلسوفان نظام پردازکه علی‌القاعده همیشه باید در بند گذشته و آینده خود باشند، یعنی باید حرفی بزنند که با حرفی که دیروز یا فردا می‌گویند منافات نداشته باشد تا نظامی از دل او بیرون بیاید. اما اگر کسی موضع پرداز باشد و نظام‌پرداز نباشد، می‌گوید در هر حال این به نظرم حق آمده است. فردا هم چیزی می‌گویم که به نظرم حق آید. اینکه نشان دهید که در زمان گذشته چیزی گفته‌ام و در زمان آینده چیزی گفته‌ام نشان نمی‌دهد سخن من ناحق است. نهایت چیزی که نشان می‌دهد این است که یکی از دو سخن دیروز یا امروزم باطل است، اما به هر حال نشان نمی‌دهد که سخن امروزم باطل است. تفاوت دو سخن من نهایت نشان می‌دهد که یکی از دو سخن من باطل است، (نهایت عرض می‌کنم بخاطر اینکه اصولاً ممکن است این سخن من با سخن دیروز به لحاظ نسبت، زمان، جزء و کل، اضافه‌اش و بر همین قیاس

فرق کند) ولی نهایت چیزی که نشان می‌دهد، این است که سخن امروز من و سخن دیروز من یکی از آنها باطل است، اما نشان نمی‌دهد سخن امروز من باطل است. و شما دارید نشان می‌دهید برای باطل بودن سخن امروز من به اینکه سخن امروز من با سخن دیروز من مخالف است.

در منازعاتی که در پارلمان در کشورهایی که مثل انگلستان رخ می‌دهد. معمولاً به او گفته می‌شود منازعات P.Q. چند سال پیش بعد از انقلاب در آن زمان که کشورها همدیگر را متهم می‌کردند به اینکه تو به ایران اسلحه فروخته‌ای، یکی از اعضای پارلمان انگلستان گفته بود این منازعات پارلمان را باید از P.Q تبدیل کنیم به منازعات T.Q. یعنی اینها منازعات پارلمانی نیست، بلکه مغالطات تو همینطور است، بحث نمی‌کنند که اصولاً فروختن اسلحه به ایران درست نیست بحث می‌کنند تو خودت دیروز به ایران اسلحه فروخته‌ای. یا شنیده‌ایم که سال گذشته می‌فروخته‌ای.

۹ـ مغالطه توسل به مرجع کاذب[1]: مراد از مرجع همان کلمه Authority است. استدلال به قول مراجع درست است و هیچ مغالطه‌ای در او نیست، یعنی شکی در این نیست که در هر نظریه‌ای باید به اهل عرف

1- Argumentum ad vericandum

این نظریه رجوع کرد. اگر بخواهیم بدانیم فلان نظریه زیست‌شناسی که عرضه شده، درست است یا نه، باید از زیست شناسان جهان پرسید. این از الفبای فلسفه علم است که پذیرش و وازنش یک نظریه‌ای فقط و فقط کار اهل عرف آن نظریه است، دیگران نه حق پذیرش دارند و نه حق وازنش اهل عرف آن نظریه. بله وقتی عرف اهل آن علم و نظریه، آن نظریه را پذیرفتند یا وازدند، دیگران هم به استناد پذیرش یا وازنش اهل عرف آن نظریه، یا وا می‌زنند و یا می‌پذیرند. در این جهت هیچ مغالطه‌ای هم نیست. چون پذیرش یا وازنش هر نظریه‌ای یک سلسله مبادی و مقدماتی دارد که اینها در اختیار همه انسانها نیست، فقط در اختیار عرف فیزیکدانان یا عرف ریاضیدانان یا عرف فقهاء است. در این شکی نیست اما در دو صورت، توسل به مرجع مغالطی خواهد بود، آن دو صورت عبارتند از:

۱. شخصی در جهتی قوت داشته باشد، اما در جهت دیگری به قول او استناد کنیم. مثلاً در اثبات وجود خدا به قول انیشتین توسل بجوئیم. این کاری است که در مطبوعات، کتابها و نوشته‌های ما زیاد می‌شود. مثلاً فرض کنید، ده شیمیدان طراز اول که برنده جایزه نوبل در شیمی هستند، بگوئیم اینها به خدا اعتقاد دارند، یا خودشان همه گفته‌اند ما به خدا اعتقاد داریم. این یک نوع توسل به مرجع کاذب است. یعنی در واقع توسل جسته‌ایم به مرجعی که در امر دیگری

مرجع کاذب است. یعنی در واقع توسل جسته‌ایم به مرجعی که در امر دیگری مرجع موثق است. اما در این جهت مرجع موثق نیست، امروزه بسیار فراوان این مغالطه صورت می‌گیرد. از تبلیغات مبتدل غربیان بگیرید که برای تبلیغ صابون و شامپو از فلان ستاره سینما نظر خواهی می‌کنند، که شما کدام صابون را بکار می‌برید، می‌گوید فلان صابون را، بعد می‌گویند فلان صابون، فلان است. یا برای تبلیغ اتومبیل یا برای تبلیغ مکان تفریح می‌پرسند شما کجا می‌روید برای تفریح، می‌گوید فلان جا، بعد می‌گویند پس فلان جا، فلان است. اما به صورت جدی‌تر هم خیلی صورت می‌گیرد.

مثلاً اثبات وجود خدا به قلم چهل دانشمند بزرگ، این دانشمندان هر کدام یا در فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، جانورشناسی، زمین‌شناسی یا گیاه‌شناسی صاحب نظر هستند. اما توسل به قول آنها در مسائل کلامی یا فلسفه دین هیچگونه حجیتی ندارد. چون قول هرکدام در جهت دیگری حجت است. نه در این جهت. بنابراین مغالطه در صورتی است که قول دیگری را تلقی به قبول کنی با اینکه قول او در این زمینه مرجع نیست، بلکه در زمینه دیگری مرجع است. البته ممکن است یک توجیه مختصری صورت بگیرید، ولی با این حال مغالطی بودن او محفوظ است. معمولاً این توجیه در نظر ما هست که یک فردی همچون انیشتین با

آن حدّت ذهنی که در ریاضیات یا در فیزیک دارد و کسی نمی‌تواند او را با آن حدت ذهن فریب دهد، حتماً در مسائل کلامی هم گول بخور نیست. چون حدت ذهن او جائی نرفته است. خوب آدم ساده لوحی نیست که انیشیتن یا داروین شده، حتماً یک حدت ذهنی دارد که به درجه‌ای در فیزیک یا ریاضیات رسیده است. طبعاً در مسائل کلامی هم به زودی نمی‌توان او را گول زد. پس اگر او به خداوند معتقد است معلوم میشود که یک دلیل متعینی هست در باب وجود خدا که آن دلیل متفق توانسته او را در باب وجود خدا تسلیم کند. بنابراین اگر در باب وجود خدا هم به انیشتین مراجعه کنیم، خیلی بی‌وجه نیست. به تعبیر دیگر ما تیزهوشی و زیرکی طرف را در علم خودش دلیل بگیریم که در زمینه دیگر هم همان تیزهوشی و زیرکی را دارد. اما واقعیت این است که گول نخوردگی صرف، کافی نیست بلکه باید یک سلسله مواد خام،هم در اختیار داشته باشد و اگر مواد خام در دست داشته باشد، دیگر هیچ مرجع کاذب نخواهد بود.

این نوع مغالطه معمولاً درکلمات بزرگان درجه یک و دو و سه، دیده می‌شود. نمونه آن این است که شما یک دور مجله مکتب اسلام را بخوانید بعد خواهید دید چقدر این مغالطه صورت گرفته است. من فقط دو نفر را دیدم که این مغالطه را درکتابهایشان مرتکب نشده‌اند: یکی مرحوم علامه طباطبائی و دیگری مرحوم

شهید صدر.

این نوع مغالطه یک سلسله پیش فرضهائی را نشان می‌دهد، مثلاً یکی از پیش فرضهای آن این است که غربیان همه ضد دین هستند. از اینرو اگر یک غربی حرف موافق دین زد، فوری حرف او را بعنوان مؤید ذکر می‌کنند. اگر بناست نقل قول از غربیان کنید، خوب بروید از همه غربیان الان نیم درصد آنها نقل قول کنید، چون همه آنها حرف موافق دین می‌زنند.

۲. نوع دیگر توسل به مرجع کاذب، توسل کسانی است که در همان زمینه کار می‌کنند، ولی بدون ذکر نام. مثلاً گفته می‌شود: شیمیدانان بزرگ. ولو اینکه آن مطلب گفته شده در رابطه با شیمی باشد، ولی نمی‌گوئیم کدام شیمیدان. یا زیست شناسان بزرگ، الان اعتقادشان بر این است. یعنی به تعبیری توسل به قول صاحب نظران بدون ذکر نام آنها، آن هم مغالطه توسل به مرجع کاذب است. و به گفته یکی از نویسندگان تفکر نقدی آقای دکی که می‌گوید من هیچوقت ندیده‌ام بگویند دانشمندان متوسط فلان رشته چنین می‌گویند، بلکه همیشه می‌گویند دانشمندان بزرگ آن رشته چنین می‌گویند. یعنی هر که این حرف را بزند، آن بزرگ است و این دلیل بر بزرگی او است. فیزیکدانانی که این حرف را زده‌اند، بزرگ بوده‌اند. بنابراین فیزیکدانان بزرگ بر این باور هستند.

۱۰ـ مغالطه استدلال از راه دلسوزی[1]: از این راه است که معمولاً دیده‌اید ما برای اینکه بگوئیم فلان شخص چنین کاری نکرده شروع می‌کنیم به استدلال از راه دلسوزی. مثلاً در دادگاه وکیل مدافع می‌گوید: چطور متهم من دست به دزدی زده و حال آنکه تا حال کسی نگفته است فلان مورچه را آزار داده، وضعی را فراهم می‌کند که اصلاً ربطی به دزدی هم ندارد، یا مثلاً گفته می‌شود شما اصلاً تا حال دیده‌اید این در خانه سر زن خود فریاد زده باشد، در حالیکه فریاد کشیدن یا فریاد نکشیدن ربطی به دزدی کردن یا دزدی نکردن ندارد. مخصوصاً اگر فردی که محاکمه می‌شود، فرد ذی‌نفوذی باشد، این طریق باعث می‌شود در مردم طرفدار او اثر بگذارد و به دنبال آن مردم بر مراجع تصمیم گیرنده فشار بیاورند. دزد عادی اگر دزدی کند، هیچ تأثیری بر مردم ندارد. اگر دزد رئیس حزب باشد، و او را محاکمه کنند، اگر بتواند مظلوم نماهائی بکند، بعد ممکن است بر گروهی از مردم تأثیر بگذارد و مردم بر قوه قضائی فشار وارد کنند. از اینرو بزرگان وقتی می‌خواهند محاکمه شوند، هم خودشان و هم وکیل مدافعانشان خیلی از راه استدلال دلسوزی استفاده می‌کنند، مثلاً گفته می‌شود ایشان را ببینید، با اینکه ۳۰ سال است در این حزب کار می‌کند، اما هنوز خانهٔ

1- Appeal to pitty

اجاره‌ای دارد. یا وقتی که او را گرفتند ۱۵ تومان پول در جیب او بوده است.

معمولاً درکتابهای فلسفی از این مغالطه برای اثبات مدعیات فلسفی استفاده شده، مثلاً اشاره کردن به زندگی سقراط. اینکه سقراط سم شوکران نوشید. در جای خود درست است و یکی از مفاخر سقراط است، اما گاهی بر اینکه اثبات کنند مطلبی درست است، از راه تراژدیک جلوه دادن وضع سقراط می‌خواهند اثبات کنند معتقدات سقراط درست بوده است. مثلاً استدلالی که سیسرو در هنگام اعدام خود کرده است این است که می‌گفت وضع من مانند وضع سقراط است. ببینید ما در چه وضعی از دنیا می‌رویم، در حالی از دنیا می‌رویم که بچه‌هایمان پابرهنه هستند. (چون هم سقراط و هم سیسرون بچه‌هایشان را پا برهنه به دادگاه آوردند). یعنی اینقدر وضعمان فقیرانه است! ما اگر می‌خواستیم از راه عقایدمان به جائی برسیم، الان وضع زن و بچه‌هایمان این جور نبود و در این عقایدمان فقط حق مد نظر بوده است و هیچ چیز دیگری مد نظر نبوده است.

۱۱. مغالطه تدقیق خطا[1]: precision به معنای تدقیق است. آنگاه False precision به معنای تدقیق خطا است. تدقیق خطا از آن رو مغالطه است که چون

1- False precision

ذکر عدد دقت را نشان می‌دهد، انسان ذکر عدد کند، در جائی که ذکر عدد جائز نیست.

شکی نیست علوم تجربی و ریاضیات با کمی شدن پیشرفت کرده‌اند. از اینرو در چهار صد سال اخیر خود کمی گفتن ارزش دارد. بخاطر اینکه در حسن توفیقات کمی پیشرفت صورت می‌گیرد. اما در دو مورد انسان حق ندارد ذکر عدد کند. آن دو مورد عبارتند از:

الف) در موارد مفاهیم کیفی انسان حق ذکر عدد ندارد، مثلاً نمی‌توان گفت درست سه برابر اعتمادی که به فلانی دارم، به تو دارم. ذکر عدد در اینجا مطلب را خیلی سنگین و دقیق می‌کند، ولی آیا کسی نیست بپرسد اصلاً اعتماد قابل اندازه‌گیری است که تو می‌گوئی من سه برابر اعتمادی که به فلانی دارم به تو دارم یا اینکه می‌گوئی خدا می‌داند من ده برابر اعتمادی که، به بچه‌ام دارم به تو دارم. حالا دروغ بودن او یک جا؛ اما از کجا ده برابر بودن او را اندازه گرفتی. ولی انسان وقتی این سخن را بگوید حرف او در دل طرف راسخ می‌شود. یا مثلاً گفته می‌شود: من ۷۵ درصد احتمال می‌دهم این طور باشد. در حالیکه نهایت چیزی که در دل انسان رخ می‌دهد، یا ظن است و یا شک و یا وهم. اما اینکه ظن او ۵۵ درصد است یا ۷۵ درصد یا ۹۳ درصد است، واقعاً قابل اندازه‌گیری نیست. اما در سخنان دیده می‌شود. گفته می‌شود ۹۰ درصد احتمال می‌دهم این طور باشد، اما اگر طرف

صادق‌القول باشد، این فقط نشان می‌دهد احتمال او ظنی است، یعنی به نظرش می‌آید این طُرف در ذهن او می‌چربد. اما ۹۵ درصد و ۹۲ درصد او را از کجا می‌تواند تشخیص بدهد! بنابراین در مفاهیم کیفی که قابل اندازه‌گیری نیست، توسل به عدد خطا است.

ب) مورد دوم، موردی است که ذکر عدد در مفاهیم قابل اندازه‌گیری بکار رود. ولی وقتی است که اندازه‌گیری صورت نگرفته است. اگر گفته شود بیشتر پزشکان معتقد هستند مصرف سیگار سرطان می‌آورد، این کلام قوتی دارد اما اگر گفته شود ۷۳/۵ درصد پزشکان گفته‌اند مصرف سیگار سرطان می‌آورد، مخاطب فکر می‌کند حتماً در جائی تحقیقی صورت گرفته و گوینده بدون حساب حرف نمی‌زند. ولو فی‌الواقع بیشتر از این تعداد گفته باشند، اما عدد دقیق آوردن قوتی به کلام می‌دهد. اگر در واقع ۹۰ درصد پزشکان این حرف را زده باشند و من بگویم اکثر پزشکان این حرف را زده‌اند، در عین حال این کلام قوت این کلام را ندارد که بگویم ۷۳/۵ درصد پزشکان این حرف را زده‌اند. با اینکه ۷۳/۵ درصد از ۹۰ درصد کمتر است، ولی وقتی ذکر عدد می‌شود، مخاطب فکر می‌کند تحقیقات دقیقی صورت گرفته و این حرف بی‌حساب زده نشده است. از این نظر عدد در کار سیاستمداران نقش دارد. مثلاً سیاستمداری از عدد واقعی خبر ندارد، ولی وقتی می‌خواهد گزارش دهد با

عدد گزارش می‌دهد و می‌گوید در تحقیقاتی که صورت گرفته ۹۳ درصد با این پروژه موافق هستند ولو اینکه در واقع بیش از ۹۳ درصد موافق باشند، ولی همین که عدد را ذکر می‌کند، با اینکه تحقیق صورت نگرفته به کلام قوت می‌دهد.

۱۲. مغالطه استدلال از راه عدد[1]: این مغالطه نظیر مغالطه قبلی است. از جهت اینکه با عدد سروکار دارد، منتهی فرقش این است که این استدلالی است که می‌گوید حق با اکثر مردم است، یعنی اگر رای و نظریه‌ای را اکثر مردم پذیرفتند، این رای، رای درستی است. و عدد قائلین به قولی را دلیل بر صحت آن قول بگیریم. یعنی قائل شدن به اینکه حق با اکثریت است. این یکی از مطاعنی است که بر ضد دموکراسی اقامه کرده‌اند. در کتابهای مختلفی که بر رد دموکراسی نوشته‌اند، یکی از مطاعن آنها این است که طرفداران دموکراسی مغالطه از راه عدد را مرتکب می‌شوند. چون به نظر می‌رسد بر این رای مبتنی است که تمام کسانی که حق رای دارند، به یک اندازه حق داوری دارند، در حالیکه فی‌الواقع این طور نیست، گاهی رای یک نفر به اندازه رای ده هزار نفر ارزش دارد و رای یک نفر هم هیچ ارزشی ندارد. بنابراین اولین مغالطه‌ای که در او صورت می‌گیرد، این است که همه افرادی که حق اظهار

1- Argumentum ad numerum

نظر دارند، به یک اندازه حق اظهار نظر دارند، در حالیکه در واقع چنین نیست و فرق است بین کسی که دارای حسن نیت است و کسی که دارای حسن نیت نیست. دومین مغالطه‌ای که در او هست و به اینجا مربوط می‌شود، این است که اگر به رای بیش از ۵۰ درصد مردم به آن رای موافق دادند، این دلیل بر درستی اوست، در حالیکه گاهی به رایی ۵ درصد رای موافق می‌دهند و آن درست است.[۱]

۱۳. مغالطه شوخی بی‌ربط[۲]: شوخی نامربوط این است که مستدل وقتی می‌بیند استدلال خود ضعفی دارد، برای انعطاف اذهان از آن ضعف، شوخی می‌آورد. مراد این نیست که شوخی کار خوبی نیست و خلاف ادب است. مثلاً معلمی از شاگردش پرسیده بود: انگشان پای خوک چند تا است. بچه در جواب گفته بود: آقا معلم کفش‌هایشان را در بیاورید بعد معلوم می‌شود. این یک شوخی است که یعنی ما نمی‌دانیم انگشتان پای خوک چند تا می‌باشد. [illegible] نداران مهم و یاوران داروین فردی است به نام توماس هاکسلی. جد، اندروس هاکسلی است که الان از

۱- رجوع کنید به کتاب: بحران دموکراسی، نوشته روژلاکوب ترجمه دکتر تابنده و باز رجوع کنید به کتاب: بحران دنیای متجدد از رنه‌گنون با ترجمه دکتر سید ضیاءالدین دهشیری. رجوع کنید به کتاب: سیطره کمیت و علائم آخرالزمان از رنه‌گنون با ترجمه دکتر علی محمد کاردان، فصل ۱۳

2- Irrelevant Humour

متفکران معروف الهی انگلیس است. وی یکی از طرفداران مهم داروین بود و اساساً داروینیسم مرهون تلاشهای او است، چون داروین فقط یک زیست شناس بود و در هیچ زمینه دیگر اطلاعی نداشت و فقط یک رأی زیست‌شناسی ارائه کرد، وی این رای را قبول کرد و با فلسفه علم، دین، هنر و از هر سلاحی استفاده کرد که این داروینسم را بیاورند. آنگاه یک زمانی یکی از اسقفان انگلیس در یک مناظره رادیوئی در رد او چنین گفته بود: جناب هاکسلی شماکه معتقدید انسان از نسل میمون است، در باب خودتان هم اعتقاد دارید که انسان از نسل میمون است؟ وی جواب داده بود: بله من هم انسان هستم و اعتقاد دارم از نسل میمون هستم. آنگاه اسقف گفته بود، آیا از ناحیه پدر و یا از ناحیه مادر از نسل میمون هستید؟ این در واقع وقتی است که انسان نمی‌تواند یک حرفی را اثبات یا رد کند و با یک شوخی اذهان را منعطف می‌کند و معمولاً وقتی یک شوخی انجام می‌گیرد، آن رشته از دست می‌رود و به دست آوردن آن خیلی مشکل است. گاهی در شوخی‌ها یک وجه نقصی نشان داده می‌شود که در آن صورت دیگر مغالطه نیست، چون گاهی یک فکاهی صورت می‌گیرد اما گوینده می‌خواهد یک مورد نقصی را نشان دهد. و این مورد نقض نشان می‌دهد مدعای مستدل از کلیت ساقط است.

۱۴. مغالطه مدعای بی‌ربط[1]: این مغالطه از اقدام مغالطات است و به وسیلهٔ خود ارسطو کشف شده است که معمولاً به زبان اصلی او یعنی زبان یونانی از او نام می‌برند: Ignoratio Elenchi یعنی مغالطه مدعای بی‌ربط. منتهی مدعایی بی‌ربط نمی‌رساند که آن چه می‌خواهد بگوید. ارسطو می‌گفت: بعضی اوقات فردی مدعائی دارد، بعد از او مطالبه دلیل می‌شود، آنگاه وی دلیلی می‌آورد و اتفاقاً این دلیل تام است و فی حد نفسه هیچ نقضی ندارد، لکن یا اعم از مدعا یا اخص از مدعا را اثبات می‌کند. از این تعبیر کرد به Ignoratio Elenchi یعنی مدعای بی‌ربط ولی در واقع باید از او تعبیر کرد به دلیل بی‌ربط. یعنی دلیلی است که دلیلیت او تام است، اما برای مدعای دیگری نه برای این مدعا. حال میتوان عنوان «مدعای بی‌ربط» را اینطور توجیه کرد که این دلیل تام است و مدعائی را هم اثبات می‌کند، ولی این مدعا ربطی به مدعای اصلی ندارد یا به دلیل اعم بودن و یا به دلیل اخص بودن آن. البته خود ارسطو می‌گفت کسانی که مرتکب این مغالطه می‌شود دلیل اعم از مدعی یا اخص از مدعی است، ولی امروزه اختصاص نمی‌دهند به موردی که آنچه اثبات می‌شود با آنچه ادعا می‌شود اخص یا اعم باشد. بلکه اعم از این و اینکه اصلاً بیگانه باشد. البته این

1- Ignoratio Elenchi

مغالطه وقتی ارتکاب می‌شود که یک مدعی اثبات بشود لکن آن مدعی، مدعای اصلی نباشد. یعنی یک دلیل آورده شود که مدعائی را اثباتَ می‌کند. اما با مدعای اولیه بی‌ربط است.

۱۵. **مغالطه آرزو اندیشی**[1]: مغالطه آرزو اندیشی این است که چیزی را انسان قبول کند. یعنی چون مایل است که قبول کند. گفته شده است که این مغالطه در فلسفه و کلام زیاد صورت می‌گیرد. مثلاً استدلال بر اثبات وجود معاد از راه جاودانگی دوستی را گفته‌اند از این نوع مغالطه است. چون جاودانگی دوستی خوب است و کسی که می‌گوید شما جاودانه‌اید، بیشتر عواطف ما را نوازش می‌دهد تا آن کسی که می‌گوید شما بعد از مردن نیست و نابود می‌شوید، چون یک نوع جاودانگی دوستی در همه ما هست. اگر بخواهیم از راه جاودانگی دوستی اثبات معاد کنیم، گفته‌اند این مغالطه آرزو اندیشی است. از استدلالاتی که بر اثبات معاد شده است، یکی همین راه جاودانگی دوستی است و دیگری از راه عدالت دوستی است. کسانی پیدا شده‌اند و گفته‌اند اثبات معاد از این دو راه، از نوع مغالطه آرزو اندیشی است. چون هر کسی عدالت‌طلبی را دوست دارد. با این وجود اگر بخواهیم از این راه اثبات معاد کنیم، که در این عالم حق هر کسی را در دست

1- Wishful Thinking

او نمی‌دهند، پس عالم دیگری هست که حق هر کسی را کف دست او می‌گذارند، دچار مغالطه شده‌ایم. برای اثبات وجود خدا کسانی خواسته‌اند از راه احساس تنهائی انسانها وارد شوند. و ناخشنودی از احساس تنهائی را دلیل بر وجود خدا گرفته‌اند.

در میان ما گاهی از جاودانه دوستی و عدالت دوستی اثبات معاد می‌شود، لکن لزوماً ارتکاب این مغالطه نیست، چون ضمائمی به او ضمیمه می‌شود. مثلاً گفته می‌شود در عالم هر نیازی هست، در آن برآورنده آن نیاز هم وجود دارد. آنگاه پس از اثبات کلی گفته می‌شود در ما نیاز به جاودانگی هست، پس آن نیاز هم باید برآورده شود. یا در مورد عدالت‌طلبی هم به همین نحو. در این صورت دیگر مغالطه آرزو اندیشی نخواهد بود. مگر اینکه کسی نشان دهد که آن مقدمات کلی که می‌گوئیم هر دردی را درمانی هست و هر نیازی برآورنده نیازش در جهان وجود دارد، تمام نیست. یا مثلاً گاهی از راه اضافه وارد می‌شوند که این امور نیاز به طرف دارند تا طرفی وجود نداشته باشد، این امور موجود نمی‌شوند. در اینجا هم اگر خلود نفسی نباشد، عشق و حب خلود نفس در کسی متولد نمی‌شود. این را هم کسانی گفته‌اند و تأکید کرده‌اند که مراد این نیست که مفهوم آنها ذوالاضافه است، بلکه مراد این است که حقیقت آنها ذوالاضافه است، از این رو ممکن است استدلال از راه عدالت دوستی و جاودانه دوستی باشد، اما مغالطه آرزو اندیشی نباشد.

تفکر نقدی

مغالطهٔ کور کردن از راه علم

گفتار یازدهم

مغالطه کور کردن از راه علم[1]: ایـن مـغلطه یک معنای اعمی دارد و یک معنای اخصی. معنای اعم آن این است که کسی با استفاده کـردن از تـعابیر قـلمبه و سلمبه مخاطب خود را تحت تأثیر قرار دهد. این حالت را حالت «فضل فروشان» می‌گویند. peduntric در این نوع مغالطه، فرد می‌بیند اگر سخن خود را صریح، ساده و روشن بگوید مخاطبان عیب سخنش را می‌فهمند. لذا برای پنهان کردن نقص سخنش، از این روش اسـتفاده می‌کند. به عنوان مثال این مغالطه در زبان عربی با به کار بردن اصطلاحات لاتین مورد پیدا می‌کند، کما اینکه در عرف ما می‌تواند با استفاده از لغات عربی باشد. در این مغالطه شخص مغالط دوکار می‌کند:

۱. نـفس بـه کـار بـردن لغـات دشـوار کـه طـرف را مرعوب می‌کند و به نظرش می‌آید که این از یک موضع علمی بالا وارد شده است.

۲. چون لغات دشوار به کار می‌برد، مـخاطب کـور می‌شود و عیب قضیه را نمی‌فهمد. به عنوان مثال اگر ما به طور سـاده بگـوئیم هـر انسـانی خـودش را دوست می‌دارد و لذا دلش می‌خواهد که عمر طولانی کند و به همین جهت در تـلاش است کـه هـر چـیزی را کـه بـه

1- Blinding with Science

طولانی شدن عمرش کمک می‌کند، به دست بیاورد و هر چه که عمر را کوتاه می‌کند از خودش دفع کند، حال اگر همین مضمون را به این صورت گفتیم که حب‌الذات مفطور هر انسانی و از جبلیات اوست، حب‌الذات منتج مـی‌شود بـه صیانةالذات، جـذب النـفع و دفع‌الالم می‌آورد، اگر ایـن الفـاظ را بـه کـار بـبریم. اولاً: طـرف نمی‌فهمد که من چه می‌گویم و نادرستی آن را تشخیص نمی‌دهند و ثانیاً: می‌گوید این فرد خیلی دانشمند است (البته این حالت یـا مـربوط بـه انس و الفت اشـخاص است با چنین تعابیر و اصطلاحات علمی و گاهی هم ظاهراً به نظر مغالطه‌آمیز می‌آید) امروزه واقعاً گرایش به عکس این است، مخصوصاً از زمان ویتگنشتاین به این طرف گرایش این است که ما هر چه ساده‌تر بـتوانـیم مطالب خود را بیان کنیم بهتر است. ارسطو یک تعبیر زیبایی دارد که خواجه نصیرالدین هم ذکر می‌کند و آن این است که: سخن شما، سخنی باشد که عوام‌النـاس بفهمند و خواص در آن اشکـال نکـنند. چـنین سـخن گفتنی مشکل است، گاه جانب افـراط مـی‌کشد و گـاه جـانب تـفریط؛ مـثلاً تـبیین حـرکت جـوهری صدرالمتالهین، اگر آن قـدر سـاده بـیان شـود کـه غـیر مقصود او باشد، یا آنقدر مغلق بیان شود که عوام‌الناس نفهمند، از مواردافراط و تفریط خواهـد بـود. فـهم آن است که هم ساده بیان شود تا عوام‌الناس بفهمند و هم خلاف مقصود گوینده نباشد. به این ساده‌سازی در زبان

انگلیسی می‌گویند simpli fication اما به ساده سازیی که اصلاً جوهرهٔ کلام را از دست بدهد و چیز بی‌ارزش و مبتذلی شود، می‌گویند over-simpli fication.

این روش از زمان وتگنشتاین به بعد خیلی طرفدار دارد. او خودش سخن خوبی دارد که مُعروف است و می‌گوید: «هرکس سخنی را دشوار بگوید، من می‌فهم و خودش خوب نفهمیده، آدمی که سخنی را خوب فهمیده باشد، می‌تواند آن را به سادگی بیان کند.» فیلسوفان تحلیل زبانی که متأثر از وتگنشتاین هستند دائماً اهتمامشان متوجه این مهم است که مطالب را هر چه ساده‌تر بیان کنند. این حالت اول مغالطه کور کردن از راه علم بود.

حالت دوم که اخص از حالت اول است آن است که بواسطه ارزش و حیثیتی که علوم تجربی در مجامع علمی از یک قرن و نیم پیش به این طرف پیدا کرده‌اند، انسان مدعای خودش را از راه علم تجربی بیان کند و حیثیت علوم تجربی را سرایت بدهد و برای حیثیت سخن خودش از آن سوء استفاده کند. این شق را مغالطه علم زدگان scientists نیز می‌گویند.

ایندو حالت تحت همان عنوان کورکردن از راه علم و دانش می‌آیند اما اگر لغت به معنای علم تجربی گرفته شود این عنوان برای حالت دوم انسب است.

مغالطاتی که تا اینجا بیان شد ربطی به محتوای استدلال نداشت بلکه به قصد اثرگذاری بر دیگران بود،

اما دسته‌ای از مغالطات وجود دارند که به محتوای استدلال مربوط میشوند. در این مغالطات یک پیش فرض اثبات نشده‌ای را وارد استدلال می‌کنند. به این دسته از مغالطات «دارای پیش فرض ناموجه و نامعتبر» گویند. این مغالطات اثر بیشتری حتی در انسانهای فرهیخته دارند. (پیش فرضها در این مغالطات یا اثبات نشده است یا پیش فرضی است که طرف مقابل قبول ندارد).

یکی از این مغالطات که تحت عنوان «بعداً رخ داد، پس معلول امر قبلی است» یا «بعداً، پس به سبب» جان کلام در این مغالطه این است که دو حادثه‌ای راکه یکی بعد از دیگری رخ داده به صرف اینکه دومی بعد از اولی رخ داده، آن را معلول اولی بدانید. به اصطلاح لاتین Post Hoc ergo Propter Hoc «بعداً رخ داد، پس به سبب آن رخ داد» ما خیلی وقتها از این مغالطه استفاده می‌کنیم و معمولاً زمانی که یک حادثه‌ای علت ناشناخته‌ای دارد، ولی بعد از حادثه‌ای رخ داده است می‌گوئیم: پس این حادثه علت آن است.

بحث در اینکه این نحوه استدلال مغالطه باشد یا نباشد، لااقل تا زمان دیوید هیوم به عقب برمی‌گردد. ین که علیت چیزی را برای چیزی و معلولیت چیزی را برای چیزی از کجا می‌فهمیم، از مباحث مهم است. بحثی که هیوم دربارهٔ علیت و مخصوصاً تشخیص مصادیق علت و معلول می‌کرد، خارج از بحث ماست،

اما همینقدر بگویم که صرف اینکه حادثه‌ای بعد از حادثهٔ دیگر بیاید حتی به تعبیر دیوید هیوم علت قلمداد شدنش اشتباه است. چه اینکه وی معتقد بود تشخیص مصادیق علیت و معلولیت فقط از راه تجربه امکان‌پذیر است. و به تعبیر وی تنها وقتی میتوان گفت حادثه‌ای بعد از حادثهٔ دیگر بیاید حتی به تعبیر دیوید هیوم علت قلمداد شدنش اشتباه است. چه اینکه وی معتقد بود تشخیص مصادیق علیت و معلولیت فقط از راه تجربه امکان‌پذیر است. و به تعبیر وی تنها وقتی میتوان گفت حادثه الف علت است برای حادثه ب که یا حادثه الف همیشه قبل از حادثه ب بیاید یا همیشه متقارن با آن بیاید، ولی با تحلیل وی هم باز این نوع استدلال مغالطه است که صرف اینکه حادثه‌ای بعد از حادثه دیگر رخ داد ما آنها را معلول حادثه قبلی بدانیم. نظیر این مغالطه، مغالطهٔ بعدی است که بگوئیم دو چیز با هم رخ دادند و چون با هم رخ داده‌اند یکی معلول دیگری است این مغالطه را معمولاً تعبیر می‌کنند به مغالطه دوم که از این مقوله است. چون با هر حادثه‌ای، هم همزمان با آن حادثه و هم قبل از آن حادثه، بی‌نهایت حادثه رخ می‌دهد، گزینش کردن یکی از این بی‌نهایت حادثه مقارن یا مقدم و علت قلمداد کردنش ترجیح بلامرجح است. هیچ حادثه‌ای نیست که مقارن یا موخر از حادثه‌ای باشد. مثلاً سخن گفتن من در اینجا به همراه بی‌نهایت حادثه، مقدم و مقارن با آن می‌باشد

و انتخاب یکی از آن حوادث به عنوان علت یا معلول ترجیح بلامرجح است (البته این سخن من به معنای انکار علیت نیست، بلکه می‌خواهم بگویم که صرف تقارن و تقدم حادثه‌ای با حادثه دیگر علیت و معلولیت را نمی‌رساند) مثلاً مورخان فراوانی هستند که پیدایش تصوف در ایران را به بعد از حمله مغلول به ایران برمی‌گردانند و لذا تصوف را معلول نوعی افسردگی معانی قوم ایران می‌گیرند در حالیکه این فقط نشان می‌دهد که تصوف از نظر تاریخی بعد از حمله مغول به ایران پیدا شده است، اما علیت را نمی‌رساند. حتی کسانی می‌گویند بعد از شروع جنگ (ایران و عراق) تمایلات عرفانی در ایران پیدا شده است، البته این واقعه‌ای است که بعد از شروع جنگ و حتی بعد از انقلاب تمایلات عرفانی زیادشده و خانقاه‌ها رونق گرفته است، اما این علیت را نمی‌رساند. البته وقوع حادثه‌ای، حادثهٔ دیگر را تداعی می‌کند و این غیر از علیت است.

مغالطهٔ مصادره به مطلوب[1]: معمولاً در کتابها اصطلاح لاتین را به کار می‌برند، یعنی مغالطه مصادره به مطلوب و خیلی بندرت لغت انگلیسی آن را به کار می‌برند. begginig the qaotin مغالطه مصادره به مطلوب، مغالطه‌ای صوری نیست. چرا که صورت

1- petito principii

استدلال عیبی ندارد، بلکه آنچه را که باید اثبات بشود، گویا اثبات شده گرفته‌ایم. قدما می‌گفتند مغالطهٔ از مطلوب یعنی در واقع کار را از مطلوب شروع می‌کنید و معمولاً باید کار به مطلوب ختم شود، در حالیکه شما از مطلوب شروع می‌کنید. در آثار خواجه نصیرالدین طوسی هم این مغالطه، به مغالطهٔ مصادره به مطلوب تعبیر شده است، اما ما مصادره را به معنای شروع نمی‌گیریم، بلکه به معنای دیگری می‌گیریم، این مصادره به مطلوب در عرف ما آشناست، منتهی چند حالتش را ما کمتر مأنوس هستیم؛ یکی اینکه گاهی مصادره به مطلوب از راه تغییر لفظ صورت می‌گیرد، با اینکه در واقع مرتکب مصادره به مطلوب شده‌ایم. مثلاً[۱] پوزیتویستهای طرفدار اگوست کنت می‌گفتند: ما از فیلسوفان مابعدالطبیعی می‌پرسیم، چرا گیاه رشد می‌کند. می‌گویند چون قوه نامیه دارد، چرا سنگ رشد نمی‌کرد، چون قوهٔ نامیه ندارد. و بعد هم می‌گوئیم قوه نامیه ندارد یعنی چه؟ می‌گویند یعنی رشد نمی‌کند، منتهی نگفتند چون رشد نمی‌کند، بلکه گفتند چون قوه نامیه ندارد و این مثل این می‌ماند که بگوئیم چرا تریاک خواب‌آور است، بگویند چون قوه مخدره یا منومه دارد. این در واقع مغالطه است، قوه منومه دارد یعنی چه؟ آن‌گاه یکی از طرفداران اگوست کنت می‌گوید: اگر

۱- ولو از این مثال نمی‌شود دفاع کرد.

کسی از من بپرسد چرا بعضی‌ها انگشتهای خودشان را می‌شکنند در جواب می‌گویم چون قوه شکستن انگشتان خودشان در آنها هست. خوب، همه چیز را میتوان اینگونه درست کرد:

دانی کف دست از چه بی‌موست؟
زیرا کف دست مو ندارد

منتهی این را کسی نمی‌گوید، حتماً می‌گوید: کف دست قوه نموالشعر ندارد. پوزیتویستها مخصوصاً طرفداران اگوست کنت به حق یا ناحق می‌گویند فیلسوفان مابعدالطبیعه اکثر استدلالاتشان همینطور است، حتی یک اصطلاح اینطوری را در نظر بگیرید: اینکه بگویند هر حرکتی محرکی دارد، اگر محرک اعم از غیر متحرک باشد یا خود متحرک، این دو با هم فرق می‌کنند. اگر از محرک مرادتان محرک غیر متحرک است، این درست است و واقعیت است، اما اگر از محرک، اعم از غیرمتحرک باشد یا نفس متحرک، این جمله خبری را بیان نمی‌کند و در واقع به این معناست که بگوئیم هر حرکتی، حرکت دارد. بحث قوه و فعل، ماده و صورت، حرکت، جوهر و عرض، ذاتی و عرضی، از بحثهایی هستند که معمولاً مطعون به این طعن هستند، مخصوصاً کتابهایی که فیلسوفان غربی در این یک قرن اخیر نوشته‌اند، دائماً دنبال کشف این مغالطه هستند، البته بعضی از آنها بواسطه اینکه به این مباحث ظنین هستند، واقعاً اشتباه می‌کنند و اگر کسی

به چیزی ظنین شد، کار دشوار می‌شود. در واقع فلسفه در معرض این ظن واقع شده است که کسانی به آن ظنین شده و آن را زیر ذره بین قرار داده‌اند و لذا بعضی وقتها تنها چیزی پیدا می‌کنند و خیلی مواقع هم اشتباه می‌کنند. این مسأله در پوزیتویستهای جدید (حلقه وین) هم هست، منتهی کمتر از پوزیتویستهای طرفدار اگوست کنت.

قسم دیگر این مغالطه آن است که از یک کلی برای جزئی استفاده شود، در حالیکه خود آن کلی وقتی صحت دارد که قبلاً جزئی اثبات شده باشد. مثلاً کسی بگوید ما نباید به اندونزی اسلحه بفروشیم، زیرا اساساً ما به کشورهای غیرخودمان نباید اسلحه بفروشیم. همین کلی که ما اساساً نباید... وقتی درست است که قبلاً اثبات شده باشد که به اندونزی نباید اسلحه بفروشیم دلیل بیاوریم که ما اصلاً به کشورهای بیگانه نباید اسلحه بفروشیم. اینکه نباید ما به کشورهای بیگانه اسلحه بفروشیم، یکی از راههای اثباتش این است که ثابت کنیم به اندونزی نباید اسلحه بفروشیم. نکته قابل ذکر اینکه اگر شما حکم کلی خود را از راه استقرا بدست آورده باشید، در آن صورت این حکم کلی را نمی‌توان برای اثبات مصادیق غیراستقراء شده بکار برد. مثل اینکه اگر ما حکم کلی به کشورهای غیرخودمان نباید... را از راه استقراء بدست آورده باشیم، یکی از ارکانش حرمت فروش اسلحه به

اندونزی است. این استدلال در علوم تجربی موجود رخ می‌دهد، چون علوم تجربی اتکاء به استقراء دارد. مثلاً چرا گاز نیتروژن سبکتر از هواست؟ در جواب بگوئیم گاز نیتروژن گاز است و همه گازها از هوا سبکترند. اینکه می‌گوئیم همه گازهای غیر از هوا، از هوا سبکترند، از کجا آمده است؟ وقتی که ما احوال نیتروژن را داشته باشیم، تا این را قبلاً ندانیم این کلی ممکن نیست. آن استدلالی که از ابوسعید ابوالخیر در مقابل ابوعلی سینا ذکر می‌کنند، و بعدها جان استوارت میل درکتاب نظام منطق خودش بر آن پافشاری کرد، یک پیش فرض داشت. اینکه بوسعید به بوعلی گفت: شما که می‌گوئید هر انسانی فانی است، سقراط هم انسان است، پس سقراط فانی است، از دو حالت بیرون نیست، یا شما خبر دارید که سقراط فانی است یا خبر ندارید. اگر خبر دارید که سقراط فانی است، پس چرا اساساً استدلال بکار می‌برید و اگر هم خبر ندارید که سقراط فانی است، پس کبری را از کجا آورده‌اید؟ (او این اشکال را به شکل اول می‌کرد و چون اشکال دیگر به شکل برمی‌گردد آنها هم وضعشان بدتر از شکل اول می‌شود). ابن سینا در جواب گفت: ما مشکل را با توجه به علم اجمالی و علم تفصیلی حل می‌کنیم. ابن سینا می‌گفت ما به فانی بودن سقراط علم اجمالی داریم، و برای تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی، این استدلال را تشکیل می‌دهیم. سخن در این است که اشکال

ابوسعید یک پیش فرض دارد و آن اینکه ما «هر انسانی فانی است» را از راه استقراء به دست آورده‌ایم، پس طبعاً تا وضع سقراط معلوم نشود، ما حق این چنین ادعایی را نداریم. اما ممکن است کسی بگوید که هر انسانی فانی است از راه استقراء به دست نیامده است تا اینکه توقف داشته باشد بر حال سقراط. تا اینجا با این فرض سخن پیش می‌رفت که استقراء به ما حکم کلی می‌دهد، حال اگر مثل پوپر فکر کنیم که می‌گفت استقراء به ما و حکم کلی نمی‌دهد. بلکه صرفاً حکم خارجیه به ما می‌دهد (به اصطلاح قدما کلی نما می‌باشد) مطلب شکل دیگری پیدا می‌کند. پوپر و طرفداران وی معتقدند استقراء قضایای مجریه در اختیار ما نمی‌گذارد، بلکه قضایای خارجیه در اختیار ما می‌نهند، یعنی وقتی ما در علم می‌گوئیم آب در حرارت ۱۰۰ درجه به جوش می‌آید، معنایش این است که آبهایی که تاکنون مشهود ما واقع شده‌اند در ۱۰۰ درجه به جوش آمده‌اند، به خلاف آنکه معتقد باشیم استقراء حکم کلی به ما می‌دهد. قدمای ما می‌گفتند با استقراء از دو قاعده «الاتفاقی لایکون دائماً و لااکثریا» و «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» می‌توانیم از قضایای شخصیه تجربی به قضایای خارجیه تجربی و از قضایای خارجیه تجربی به قضایای کلیه تجربی برسیم که از آن تعبیر به مجربات می‌کردند.

مغالطه بعدی که نظیر مغالطه مصادره به مطلوب

است، مغالطه‌ای است که معمولاً به مغالطهٔ دور در مقام شهادت یا **مغالطه دوری**[1] مشهور است. در این مغالطه حجیت شاهدی را از راه شاهد دیگر اثبات می‌کنند که حجیت همین شاهد دیگر از طریق شاهد اول اثبات می‌شود. غربیها معمولاً به کتاب مقدس خودشان مثال می‌زنند. مثلاً کسی بگوید «خدا وجود دارد» بگوئیم به چه دلیل خدا وجود دارد؟ جواب دهد چون کتاب مقدس می‌گوید «خدا وجود دارد». بعد بپرسیم به چه دلیل کتاب مقدس هر چه بگوید درست است؟ جواب گوید: چون کتاب مقدس هر چه بگوید سخن خداست. در واقع این هم یک مغالطهٔ دوری است، اما جداگانه ذکر کرده‌اند. اعتبار کتاب مقدس مبتنی بر اعتبار قضیه خدا وجود دارد است و طرف بخواهد اعتبار دومی را با اولی ثابت کند. در حلقه‌های صوفیه معمولاً این مغالطه رخ می‌دهد،و اساساً هر جا که مرید و مراد بازی باشد، چنین مغالطه‌ای رخ می‌دهد. می‌گوئیم چراتو به سخن فلانی اعتماد داری؟ می‌گوید هر چه گفته تاکنون راست بوده، بعد بگوئیم به چه دلیل می‌گویی درست است؟ می‌گوید چون سخن ایشان است. این دور در مقام شهادت بیشتر اهمیتش در این است که علوم تجربی ظاهراً مشمول این دورند، مثلاً دکارت استدلال می‌کرد که من از این حیث

1- Circulus ad propando

نمی‌توانم به حواس خودم اطمینان کنم که بعضی وقتها چوب را بر آب می‌گذارم و دو تکه می‌بینم با اینکه معلوم است دو تکه نیست. پس به حواسم نمی‌توانم اعتماد کنم. منتقدان دکارت اشکال می‌کنند از کجا می‌گویی چوب یک تکه است؟ دکارت می‌گوید: چون دست می‌کشم و می‌بینم و یا چوب را از آب بیرون می‌کشم و می‌بینم که یک تکه است و یا اینکه اگر چوب دو تکه باشد، هر تکه بدون اتکاء به چیزی، یکی در آب و یکی در خارج از آب، اثبات می‌کند که چوب در آب دو تکه نیست. منتقدان دکارت به او می‌گویند همه این استدلالات تو باطل است، چرا؟ چون وقتی شما چوب را از آب بیرون می‌کشید، یک حس شما می‌گوید یک تکه است و یک حس می‌گوید دو تکه است و در این صورت چه مرجحی داری که یک عضو را بر عضو دیگر ترجیح بدهی؟ و این اشکال در هر سه دلیل وجود دارد؟ بعدها کسانی متوجه شدند که این مشکل، کل علوم تجربی را شامل می‌شود چون وقتی من در علوم تجربی حکم می‌کنم الف، ب است، می‌گویم چرا الف، ب است؟ می‌گوئیم چون الف، ج است و ج، ب، است. بعد گفته می‌شود خود الف، ج است را از همین راه تشخیص داده‌اید (از راه حس) به تعبیر دیگر یک گزاره تجربی را وقتی می‌پذیریم که قبلش دو گزاره تجربی دیگر را پذیرفته باشیم. این است که نهایت علوم تجربی به شهادت حواس متکی است، مگر کسی

بگوید ما از علوم عقلی در علوم تجربی استفاده می‌کنیم و گرنه ازکجا شهادت حس مقبول است. خود حس که نمی‌تواند بگوید.

به تعبیر دیگر اینکه حس حکمش مقبول است، اگر بگویند از راه عقل می‌فهمیم باید دلیلی عقلی ارائه کنید که ظاهراً چنین دلیل عقلی درکار نیست و اگر بگوئید حس گفته، مرتکب مغالطه دور در مقام شهادت شده‌اید. چون جمله شهادت حس معتبر است، مبتنی است بر اینکه شهادت حس معتبر است. این استدلال را اولین بار لایب نیتز می‌کرد. به نظر اوکار علوم تجربی تنظیم رؤیاهاست (این ابتناء دارد بر معتبر بودن شهادت حس)، قبل از اینکه شما ده یا بیست تا خواب ببینید و بعد یک سلسله امور مشترک در این خوابها پیدا نمائید و اینها را تنظیم بکنید و به صورت یک علم در آورید.

لایب نیتز می‌گفت: کل علوم تجربی چنین است، چون هیچ دلیلی نداریم بر اینکه به حس اعتماد کنیم، بنابراین همه علوم تجربی اعم از فیزیک و مکانیک و غیره یک سلسله گزاره‌های کلی را بیان می‌کنند که این گزاره‌های کلی تعبیری از اوهام ما هستند. (لایب نیتز با اینکه در علوم تجربی صاحب مقام بود، برای آن ارزشی قائل نبود و برای سه علم ریاضی - فلسفه و منطق ارزش قائل بود) تقسیم احکام حسی بدو قسم مبین و غیرمبین و ارجاع دادن غیرمبین‌ها به مبین‌ها در

واقع یک قیاس مع‌الفارق است و مشکل را حل نمی‌کند، زیرا شاید حالات روحی ما وضعی دارد که غیر از حالات غیر روحی باشد.

مغالطهٔ حد وسط است[1]: این مغالطه را در انگلیسی گاهی می‌گویند. Englishman F. یعنی مغالطهٔ انگلیسیان این است که ما در داوری طرفین نزاع همیشه حد وسط را بگیریم. مثلاً اگر کارفرما تقاضای افزایش ۱۰ درصد اضافه دستمزد کرد و کارگران تقاضای ۳۰ درصد را، ما بگوئیم ما حد وسط را می‌گیریم و می‌گوئیم ۲۰ درصد. مغالطه حد وسط یک مبدأ روانشناختی دارد: ارسطو اولین کسی است که گفت انسان از لحاظ روانی چنان ساخته شده است که افراط و تفریط را خودش نمی‌داند و بر مبنای این، اصل اخلاقی ابداع کرد: گفت ما چنان ساخته شده‌ایم که هر چیزی را در حالت وسط و اعتدالش دوست داریم و در اخلاق هم باید گفت حسن (خلق نیکو و قابل قبول) جانب حد وسط افراط و تفریط است. انتقادی که به ارسطو صورت گرفته است، آن است که بعضی خصلتها، حد وسط ندارد و بعضی خصلتها اساساً افراطش بد نیست مثل تقرب الیٓ... است. انگلیسها چون روح محافظه کارانه‌ای دارند، خیلی اهل این مغالطه هستند و به همین جهت به این

1- Argumentum Temparantam

مغالطهٔ Englisman F. مغالطه می‌گویند.[1] اما اگر کسی در علوم این مغالطه را مرتکب شود، خیلی وضع بدتر است. زیرا در امور نظری، صرف حد وسط بودن دلیل صحت نمی‌باشد (البته قائل به تفصیل شدن اگر با دلیل و برهان باشد، بد نیست، کما اینکه در امور عملی مغالطه نیست، مثل اینکه انسان بخواهد نزاع بین دو طرف را در معاملات حل کند) این مغالطه انواعی دارد و لااقل ۵ شق تشخیص داده‌اند که وارد بحث آن نمی‌شویم.

مغالطهٔ تمثیلی[2]: به همان معنایی که می‌گوئیم تمثیل یا قیاس منطقی اعتبار ندارد، مثلاً اینکه بگوئیم چون روشی دارای وجه مشترکی هستند، پس در یک امر دیگری هم اشتراک دارند مرتکب مغالطه از راه تمثیل شده‌ایم.

فرض کنید روشی داریم X و Y که ایندو وجه مشترکی دارند به نام a و چون چنین است نتیجه می‌گیریم که پس اینها ویژگی مشترک دیگری دارند که ویژگی b است، یعنی از ویژگی محرز a بخواهیم ویژگی مشترک دیگری به نام b را نتیجه بگیریم. در اینجا یک نکته وجود دارد، و آن اینکه آیا این همه در همه صور مغالطی است یا نه؟ این بستگی به حالت بین a و b دارد

۱- به کتاب روح ملتها مراجعه کنید.

2- Analogical F.

که در بعضی از حالتهای دیگر مغالطه نیست و آن جائی است که a مستلزم باشد، در اینجا از حکم a به b رسیدن مغالطه نیست، زیرا a بگونه‌ای است که هر جا بود، همراه b می‌باشد و مستلزم b است. منتهی برای نشان دادن این استلزام باید انواع پنجگانه استلزام را بگوئیم و بعد ببینیم کدامیک از استلزامات است.

تفکر نقدی

صحبت در مغالطه از راه تمثیل

گفتار دوازدهم

صحبت در مغالطهٔ از راه تمثیل ناتمام م

شد که مغالطهٔ از راه تمثیل اجمالاً آن است که ا
فی‌المثل در X و Y یک ویژگی مشترک به نام د
بعد بخواهیم استنتاج کنیم که پس ویژگی م a
هم دارند. مثلاً فرض کنید که من در یک ...
صندلی دیگری، بین هر دو رنگ قهوه‌ای را بب
همان است در مثال ما، بعد بگوییم که این اب
قهوه‌ای گران است، پس آن صندلی هم ک
است گران است. مغالطه همین است که از یاه
مشترک چگونه میتوان ویژگی مشترک را نتیجه‌گر
این را از قدیم‌الایام منع می‌کردند که درست ...

اما صحبت ما بر سر این است که خود a ه
به هم چه حالتی می‌توانند داشته باشند؟ و
دو موجب تفاوت می‌شود. a و b نسبت به حا
می‌توانند داشته باشند. منظور از a اولین ویژگی
است و منظور از b ویژگی است که بعداً م
نتیجه بگیریم.

یک حالت آن است که a و b دو مفهو
باشند. در اینجا مغالطه صورت نمی‌گیرد. م
مفهوم باشند که از نسب اربعه، نسبت تساوی a
باشند.

حالت دوم این است که a اعم باشد و b

د. گفته
ر روشی
بیابیم و
رک b را
ندلی و
م که این
صندلی
قهوه‌ای
ویژگی
رفت؟ و
م هست.
b نسبت
لات این
۵ حالت
مشترک
خواهیم
مساوی
a و b دو
را داشته
اخص. در

این حالت ارتکاب مغالطه وجود دارد، یعنی انسان بین دو شی یک ویژگی اعم ببیند و بعد بخواهد بین آنها یک ویژگی اخصی را نتیجه بگیرد.

حالت سوم وقتی است که a اخص از b باشد. در این صورت مغالطه صورت نمی‌گیرد. دو شی که یک ویژگی اخص دارند، بخواهیم ویژگی اعم آنها را نتیجه بگیریم.

حالت چهارم وقتی است که میان دو شیء به لحاظ مفهومی نسبت تباین برقرار باشد. در این حالت که a و b به لحاظ مفهومی تباین دارند، به لحاظ مصداقی ممکن است دو حالت داشته باشند: یک وقت در عالم واقعی a نسبت به b علیتی دارد، مثلاً از لحاظ خارجی و واقعی داریم که اگر آفتاب به کاغذ سفید رنگی بتابد، کاغذ را زرد رنگ می‌کند، حال به فرض آنکه این علیت در کار باشد، یک نوع علیت خارجی است. حال با وجود چنین علیتی بگوئیم دو کاغذ دارای این ویژگی مشترکند که هر دو کاغذ تحت اشعهٔ خورشیدند و بعد از این ویژگی مشترک نتیجه بگیریم که پس هر دو در حال زرد شدند که از یک ویژگی مشترک، ویژگی مشترک دیگری نتیجه شده است. در اینجا از لحاظ مفهومی میان «تحت تأثیر نور خورشید بودن» و زرد رنگ شدن»، نسبت تباین وجود دارد، ولی در عالم واقع a نسبت به b علیتی دارد و هرگاه این علیت را قبول داشته باشیم، می‌توانیم از a، b را نتیجه بگیریم و این بلااشکال است. پس در این حالت هم ارتکاب مغالطه

نخواهد بود.

حالت پنجم این است که بین دو مفهوم علیتی واقعی در کار نیست، بلکه یک امری «عزمی و تصمیمی» dcisional در کار است. در منطق تحت بحث استلزامات، مطرح می‌شود که استلزامات چند نوع است. یعنی در قضیه شرطیه، که مقدم مستلزم تالی است، ۵ قسم استلزام قابل تصور است، که البته این به ماده قضیه برمی‌گردد و الا از نظر صورت قضیه، چنین چیزی نیست. صورت قضیه شرطیه همیشه اینطور است که مثلاً اگر الف، ب باشد، آنگاه ج، د است. ولی وقتی مادهٔ قضیه را نگاه می‌کنیم، استلزام مقدم نسبت به تالی ۵ نوع است:

۱ـ استلزام منطقی.

۲ـ استلزام تعریفی.

۳ـ استلزام مادی.

۴ـ استلزام به حسب فرض.

۵ـ استلزام نوع پنجم، یک نوع استلزام خاصی است که مربوط به بحث ما می‌شود و در اینجا به بقیه استلزامات کاری نداریم.

استلزام منطقی مثل آنکه بگوئیم: اگر الف، ب باشد و ب، ج، آنگاه الف، ج است. به تعبیر دیگر اگر هر قیاس معتبری را چنان قرار دهیم که مقدمات آن مقدم یک قضیه شرطیه باشد و نتیجه آن تالی شرطیه باشد، استلزام مقدم آن نسبت به تالی‌اش استلزام

منطقی است.

استلزام تعریفی وقتی است که در مقدم چیزی را به یک شی نسبت دهیم و در تالی اجزاء تعریف را نسبت بدهیم، چنانکه بگوئیم: اگر زید مجرد باشد، آنگاه زید ازدواج نکرده است که در اینجا «ازدواج نکرده» بودن از اجزاء تعریفیه «مجرد» است.

استلزام علّی و معلولی آن است که هرگاه کشف یک رابطهٔ علّی و معلولی در عالم واقع فراهم شود، بعد آن را در قالب قضیه درآوریم، مثل مثالی که برای تابیدن خورشید بر کاغذ می‌زدیم.

در استلزام مادی، قضیه شرطیه نیست، بلکه در واقع حملیه است، ولی در قالب شرطیه ابراز می‌شود و به جهت تأکید است. منطقیون غرب معمولاً این مثال را می‌زنند که «اگر استالین مهربان است پس من خرم». در واقع می‌خواهند بگویند پس استالین مهربان نیست. قضیه حملیه است و به صورت تعیین هم می‌باشد. منتهی آنچه راکه در قالب یک قضیه حملیه مدعی هستیم، نقیض را مقدم می‌کنیم و بعد آن را در مقام یک امر معلوم‌البطان قرار می‌دهیم. در این مثال ادعا می‌شود که استالین مهربان نیست، حال نقیضین اینرا مقدم قرار می‌دهد و امر واضح البطلان را تالی. در نتیجه با نقیض تالی، نقض مقدم نتیجه گرفته می‌شود که نقض مقدم همان مدعا بوده است.

البته بعد در منطق بحث می‌شود که آیا این استلزامها

معتبر هم هستند یا نه؟ و این استلزام معتبر نیست، چنانکه در منطق می‌گوئیم: «ان کان هذا ناهقاً، فهذا ناطقاً». استلزامش کمتر از استلزام این مثال است. استلزام در این قضایا به معنای اعم است. در یک اصطلاح لزوم را در مقابل اتفاق قرار می‌دهیم و یا در اصطلاح دیگر استلزام را در مقابل استصحاب صرف قرار می‌دهیم، یعنی مصاحبت صرف. و این قضایا را اتفاقیه می‌گویند،د ولی استلزام یک معنای اعمی هم دارد که به تعبیر خواجه شامل استصحاب هم می‌شود. می‌دانیم که منطقیون ما گاهی لزوم را در مقابل اتفاق قرار می‌دادند و لذا می‌گفتند گاهی واقعاً استلزام است و گاهی صرف استصحاب و صاحب دو امر. گاه هم استلزام را به معنای اعم می‌گرفتند که شامل استلزام به معنای اخص می‌شد و هم شامل استصحاب چنانکه در بیانات خواجه است. پس در بحث ما هم استلزام به معنای عامش است که شامل معنای استصحاب صرف و عدم استلزام واقعی هم تلقی می‌شود.

یک استلزام را هم استلزام عرفی یا تصمیمی (Decisional) می‌گویند که این مورد بحث ماست. و در این بحث استلزام را برای همین نوع بیان کردیم. استلزام عرفی یا تصمیمی مثل آنکه: «اگر به خانه ما بیائی، به خانهٔ تو می‌آیم.» این علّی و معلولی نیست. چون ممکن است به نظر برسد که در واقع آمدن تو به خانه من علت برای آمدن من به خانه تو می‌شود، ولی

مفصل بحث شده که این طور نیست. در جایی رابطهٔ علّی و معلولی است که هیچ بستگی به پسند و ناپسند من و ذوق و سلیقه من نداشته باشد و بلکه در عالم واقع رابطه‌ای برقرار باشد. در بحث خودمان می‌گفتیم که بین دو مفهوم a و b چهار حالت و نسبت وجود دارد: مساوی، اعم بودن a، اخص بودن a و تباین. در تباین گفتیم که دو حالت دارد، یک قسم علّی و معلولی بود که در آنجا گفتیم ارتکاب مغالطه نیست. قسم دیگر قسم عزمی است که همین مورد است، یعنی ما تصمیم گرفته‌ایم و عزم کرده‌ایم بر یک امری. چنانکه اداره‌ای تصمیم گرفته که مثلاً زن استخدام نکند.

در عالم واقع زن بودن علیتی نسبت به استخدام نشدن ندارد، اما عزم و قرارداد و تصمیم بر آن شده است. حال اگر بگوئیم که شهین زن است و استخدام هم نشده و بعد بگوئیم که مهین هم زن است، پس این هم استخدام نمی‌شود، یعنی از یک امر مشترک بین ایندو که انوثیت است، امر مشترک دیگری را که استخدام نشدن باشد، نتیجه بگیریم. در اینجا مونث بودن هیچگونه علیتی نسبت به استخدام ندارد، بلکه مبتنی بر عزم و اراده و تصمیم است. در اینجا هم مغالطه صورت نگرفته است.

البته هم در حالت عرفی و تصمیمی و هم در حالت علّی و معلولی تا وقتی مغالطه نخواهد بود که کشف رابطه علّی و معلولی درست باشد یا در حالت

تصمیمی تا وقتی جعل رابطه درست باشد. تا وقتی کشف در حالت قبلی و جعلی در حالت اخیر وجود دارد، استدلال از حالت مغالطی بودن بیرون می‌آید.

سؤال: در حالت علّی گاه ممکن است b علت a باشد.

جواب: خیر، ما در بحث a را علت b می‌گیریم.

سؤال: اگر b هم علت a باشد، ظاهراً مغالطه نباشد.

جواب: بستگی دارد که علیت منحصر بفرد باشد، یا نه، یک حالتش مغالطه است.

سؤال: منحصره باشد یا حتی a معلول b باشد، ولی b علت منحصره باشد.

جواب: در این صورت منحصره نیست، یا حتی هر دو معلول علة واحده باشند.

سوال: اگر جائی علة منحصره باشد به آن رابطه علی و معلولی هم می‌گویند.

جواب: بله، ولی مورد ما حالتی بود که a را علت b بدانیم.

سؤال:... در جائی که استلزام دو چیز برای روش تحقیق و تحصیل هر دو یکسان باشد، در مرحله عمل مثلاً هر دو از راه تجربه به دست آمده، آیا اینجا هم مغالطه است؟

جواب: البته مورد آن در اینجا نیست. چون اینجا صحبت بر سر وصف است، ولی آن روش است. استلزام روشی و متدیک است. فرض کنید من استلزام

الف، ب است را از راه تجربه به دست آورده‌ام. قضیه ج، د است را هم با روش تجربه به دست آورده‌ام، حال آیا اگر قضیه الف، ب است، از دست من گرفته شد، قضیه ج، د است هم از من گرفته می‌شود، چون هر دو با یک روش به دست آمده‌اند؟ این ملازمه روشی مستلزم روشی است که خیلی هم در ارتباط بین علوم مختلف مورد بحث است، ولی محل بحث ما نیست.

سؤال: مشمول مغالطه هم نیست؟

جواب: خیر، در انجا اصلاً قضیه‌ای در کار نیست: در واقع ما در اینجا یک وصفی که بین X و Y مشترک بود، می‌خواهیم علت برای وصف دیگری در X و Y قرار دهیم که وصف غیر از a است و کاری به قضیه نداریم.

مغالطهٔ سؤالهای **مرکّب**[1] سؤال مرکب در برابر Q .single یا Q .simple مطرح می‌شود. اگر کسی بگوید «آیا دست از کارهای بدت برداشته‌ای یا نه؟» اول به نظر می‌رسد که در استفهام دیگر ادعائی وجود ندارد بلکه سؤال است. ولی در واقع در چنین سؤالی گویا یک چیز را پیش فرض گرفته‌اند و آن اینکه گویا در حال انجام کار بد بوده است. چنین سؤالی را سؤال Complex می‌گویند. سؤال مرکب سؤالی است که لاافل «یک» یا "n" تا پیش داوری یا "n" تا قضیه و به

1- Complex Question

تعبیر ادقی "n" تا اخبار در آن مستتر است. این شخص چه جواب بدهد «بله» و چه بگوید «نه»، در هر دو حال یک خبر اثبات می‌شود و آن اینکه در قبل کار بد می‌کرده است.

یا یک کسی سؤال می‌کند که آیا هنوز هم دزدی می‌کنی؟ اینجا هم در جواب هر چه گفته شود، سابقه دزدی در هر حال ثابت است. در مقابل سوال مرکب، سؤال یا است، یعنی سؤالی که گویا هیچ اخباری در آن مندرج نیست. در این مورد بحثی را مطرح خواهیم کرد.

شخص مغالط از طرف مقابل سؤال مرکبی می‌کند و بعد طرف مقابل چه بگوید «بله» و چه «نه»، اخبارات مندرج در سوال بر او ثابت می‌شود. مثلاً قاضی در دادگاه سوال کند که آیا پولهائی که دزدیده بودی خرج کردی یا نه؟ هر چه در جواب بگوید اقرار بر دزدیدن وجود دارد. در واقع اگر در یک سوال و جوابی از مخاطب سوالی کنیم که مخاطب چه بگوید «بله» و چه بگوید «نه»، بشود آن، یک یا چند خبر مندرج در سوال مرکب شود، ولی از او جواب بله یا خیر نخواهیم، بلکه بخواهیم که در مورد سوال اظهار نظر کند و حتی یکی از اظهار نظرهایش این باشد که آن پیش فرضها را تخطئه کند.

سؤال: اگر پاسخ «نه» بگوید که دیگر مغالطه نیست؟

جواب: خیر، اگر پاسخ او منحصر بین نفی و اثبات باشد، تنها جواب سؤال خواهد بود و اعترافی بیشتر از

آن نیست، یعنی اعتراف بر قسمت اخبار نمی‌توان گرفت. اگر مخاطب مقید نشده باشد به جواب مثبت یا منفی که اصلاً ارتکاب مغالطه نیست، ولی اگر قید شده باشد، حتی در صورت جواب.مثبت هم اقرار بر پیش فرضهای سؤال نیست. مثلاً در مثال بالا، اگر مخاطب در مقابل سؤال دزدی جواب بدهد که «بله» این فقط اعتراف بر آن است که خرج کرده‌است، ولی اعتراف بر آن نیست که دزدی هم کرده است. ولی اگر مخاطب مقید نباشد، در این صورت پاسخ مثبت بدهد جوابش اعتراف بر دزدی هم می‌باشد و مغالطه هم نیست و اگر مقید باشد در صورت پاسخ به ایجاب هم اعتراف بر دزدی نیست، بلکه فقط اعتراف بر آن است که بله، پول خرج شده است.

در اینجا یک بحث وجود دارد و آن این است که اصلاً سؤال ساده وجود دارد؟ آیا می‌شود سؤال مرکب نباشد؟ بعضی‌ها معتقدند که سؤال ساده بلامصداق است و همهٔ سؤالات مرکبند. چنانچه خانم امّت و آقای هسکر در کتاب‌های تفکر نقدی خود همین را گفته‌اند. اگر چنین اعتقادی داشته باشیم، باید.گفت وقتی مغالطه ارتکاب شده که اخباریات مندرج در سؤال مورد قبول طرف مقابل نباشد. فقط همین مغالطه است. در بادی نظر به نظر می‌رسد که اگر به کسی بگوییم «شب به خانه ما می‌آئی یا نه؟» سؤال ساده است، ولی با وارد شدن این شبهه به نظر می‌رسد که ظاهراً چیزهایی را پیش

فرض گرفته‌ایم. لااقل این پیش فرض که توان و قدرت آن را داری که به خانه ما بیائی. حتی اگر پیش فرض وجود خود مخاطب را از آن صرف نظر کنیم، آیا سؤال ساده وجود دارد یا نه؟ چنانکه کسی بگوید: آیا امشب خسوف می‌شود یا نه؟ ظاهراً باید امکان خسوف شدن مفروض باشد. جناب هسکر می‌گوید: امکان در پیش فرض سوالات هم وجود دارد که اگر در مورد انسان باشد از آن تعبیر به اختیار می‌کنیم؛ لذا گفته که نباید این را مغالطه بدانیم. یعنی آن پیش فرضهایی که مورد توافق بین طرفین است که مخاطب آنها را قبول دارد، دیگر مغالطه نیست و به تعبیر دیگر باید اسم مغالطه را هم عوض کرد و نباید گفت مغالطه سوال مرکب چون همه سوالات ما سوال مرکبند، بلکه باید گفت سؤالهایی میتوان‌کرد که مورد قبول مخاطب می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. به نظر شما چگونه است؟ به نظر می‌رسد که همینطور است و سؤال غیرمرکب نداشته باشیم.

سؤال: اینکه آقای هسکر می‌گوید سوال همیشه مرکب است یعنی همیشه لااقل یک پیش فرض دارد و لازمه‌اش این است که پیش فرضهای آن هم تسلسل داشته باشد، یعنی نمی‌شود به جائی ختم شود که دیگر پیش فرض نداشته باشد، چون اگراین امر ممکن بود، دیگر سوال از آن سوال بسیط می‌شد ولی اثبات چنین امری مشکل است که بگوئیم پیش فرضها

تسلسل دارند.

جواب: چرا می‌گوئید بالمآل می‌رسیم به گزاره‌ای که دیگر در آن اخبار دیگری نیست؟ به هر حال چه به نحو بدیهی و چه به نحو اصول موضوعه باید بـه نـقطه‌ای ختم شود.

جواب: این بیانات شرط لازم است، نه شرط کافی. چون از لحاظ معرفت‌شناسی اگر بپذیریم که بـالاخره معلومات ما مبتنی می‌شود بر ۲ یا ۳ یا ۲۰ گزاره که آنها دیگر مبتنی برگزاره‌های دیگر نیستند، باز هم شرط لازم برای رد سخن آقای هسکر در Simple.Q است، ولی شرط کافی نیست، چون باید در ضمن بـتوانـیم نشـان دهیم که هر سؤالی به آنجا می‌رسد. چنانکه به صورت پیشینی استدلال می‌شد که بالاخره کـل مـعلومات مـا مبتنی می‌شود بر یک سلسله بدیهیات، ولی در عـمل نمی‌توانیم نشان دهیم که این سخن چگونه مـبتنی بـر بدیهی است.

مغالطهٔ عوارض [1] فرض کنید شیئی دارای صفت n باشد. بعد حکمی را به شیئی نسبت دهیم. مـثلاً X دارای n صفت است. مثلاً a و b و c و d و e و f و چون این شی دارای صفت b است، حکم کنم که x، p است. آنگاه شما p را بگیرید و آن را به صفت e مثلاً نسـبت بدهید. در این صورت به نظر می‌آید که مغالطه عوارض

1- Accident

را مرتکب شده‌اید. مثلاً x صندلی باشد و من به آن اشاره کنم و بگویم «من از این صندلی بدم می‌آید» در اینجا p بد آیند بودن صندلی است، ولی بد آوردن من به لحاظ رنگش باشد که این رنگ مثلاً همان صفت است، حال شما در جائی دیگر این را نقل کنید به این نحو که فلانی می‌گفت من از این صندلی بدم می‌آید، چون این صندلی چوبی است، این چوبی بودن همان صفت است. این مغالطه را مغالطه عوارض یا عارضه گویند.

آیا چنین موردی پیش آمده است؟ دُر فلسفه اخلاق بحثی را در مورد Prima Facie و Factual برای حل تعارض از دیوید راس فیلسوف اخلاق انگلیسی داشتیم. اجمالاً آنکه وقتی می‌گوئیم: هر راست گفتنی خوبست با اینکه راست گفتن است خوب است، کسی بگوید، خیر هر راست گفتنی خوب نیست، چنانکه اگر راست گفتن سبب اعانه به ظالم شود، دیگر خوب نیست. در مقام دفاع اگر بگوئیم راست گفتنی که ما بیان می‌داریم یک فعل است که دارای n وصف است. مثلاً زید فعلی را انجام می‌دهد که همان x است و این دارای n وصف است، یک وصف آن راستگوئی است و وصف دیگر آن این است که اعانه به ظالم است، حال بد بودن را که به فعل زید نسبت می‌دهیم، به خاطر اعانه به ظالم است و نباید به راست گفتن او نسبت داد. در واقع همان طور که از صندلی n صفت انتزاع

می‌کنیم، از فعل زید هم n صفت انتزاع میکنیم که بد بودن فعل زید در اینجا به خاطر صفت اعانه به ظلم است، نه به خاطر صفت راست گفتن او. به عبارت دیگر ما هم می‌گوئیم فعل زید بد است بما انه اعانة به ظالم نه بما انه راست گفتن. پس میتوان‌ادعا کرد که هنوز هم می‌گوئیم هر راست گفتنی خوب است و این کلیت باقی است، اما راست گفتن بما انه راست گفتن نه به علت دیگری. همینطور در بد بودن اعانه به ظالم هم میتوان کلیت آن را حفظ کرد با اینکه ممکن است دافع اظلم باشد، چون از لحاظ اعانه به ظالم همیشه بد است و اگر خوب به سبب دیگری است. حال اگر کسی چنین چیزی را بگوید می‌تواند ادعا کند که ما یک سلسله احکام کلی غیرقابل استثناء در اخلاق داریم و اینکه گاهی گمان می‌کنیم استثناء دارد به خاطر آن است که یک مصداق در عین حال که مصداق یک مفهوم کلی است، مصداق یک مفهوم کلی دیگری هم در همان حال می‌باشد و حکم دیگرش به خاطر مصداق مفهوم دیگر بودن است.

این نوع احکام را راس می‌گفت Prima Facie که کلیت اخلاق استثناءپذیر نیست. منتهی اینکه افلاطون از قول استاد خویش سقراط در کتاب جمهوری دربارۀ رد امانت مثال می‌زند به اینکه اگر کسی در حالت سلامت نفس شمیشری را به امانت داد و گفت به شرطی می‌دهم که هر وقت آن را مطالبه کردم، پس

بدهی و شما هم آن را قبول کردید و بعد در حالت جنون برگردد و شمشیر بخواهد و بگوید می‌خواهم با آن کسی را بکشم، طبعاً بنابر گفته سقراط نباید شمشیر را پس داد و راس می‌گوید در اینجا هم باید گفت «هر رد امانت خوب است». و کلیتش سر جای خودش هست، ولی مثال سقراط مصداق دو امر است که بما انه مصداق رد امانت است هنوز هم خوب است، ولی بما انه مصداق اعانه ظلم است بد است. پس حکم «هر رد امانت خوب است «کلیت خود را از دست نمی‌دهد و اینها استثناء هم برنمی‌دارند. اینها Prima Facie هستند، منتهی استثناء در مقام عالم واقع و factual پیش می‌آید.

بنابراین طبق این قول کسی که بگوید هر راست گفتنی خوب است، درست نیست. مرتکب مغالطه عوارض شده است، یعنی فعل من که راست گفتن است مصداق راست گفتن است یعنی b و مصداق اعانه به ظالم هم می‌باشد، یعنی e و نسبت دادن قبح به خاطر مصداق e بودن است نه مصداق b، ولی مغالط آن را مصداق e فرض می‌کند و البته اینکه آن را مصداق e بدانیم درست است، ولی حکمی که شده به خاطر آن است که شی دارای وصف b است و بما انه b است نه بما انه دارای وصف e است. منتهی این مغالطه شقوقی دارد که در بحث بعد مطرح می‌کنیم.

تفکر نقدی

مفاهیم مصداق

درس گفتار چهاردهم

مفاهیم مصداق

در جلسه گذشته دربارهٔ مغالطهٔ امر عرضی یا عارضی (Accedent) بحث مطرح شد. در این مغالطه شما یک حکم کلی (موجبه کلیه) را رد می‌کنید به این علت که امر کلی در یک مورد یا دو سه مورد نقض شده است، با اینکه در آن چند مورد هم فی‌الواقع حکم کلی نقض نشده است، بلکه امری مصداق دو مفهوم بوده است که بما اینکه مصداق مفهوم حکم شماست، هنوز هم جای خودش باقی است؛ منتهی بما اینکه مصداق مفهوم دیگری هم قرار گرفته، حکم علی‌حده‌ای پیدا کرده است، مثل انکه شما می‌گوئید «هر راست گفتنی خوب است» بعد کسی می‌گوید: من این حکم کلی شما که «هر راست گفتنی خوب است» را رد می‌کنم. چرا؟ چون راست گفتن اگر اعانه به ظالم باشد، بد است. این سالبه جزئیه را نقیض آن موجبه کلیه می‌گیرید.

این در واقع مغالطه است و اینجا مغالطه‌ای رخ داده است. چون توجه نشده که فعلی که از شخص صادر می‌شود، بما اینکه «صدق فی‌القول» خوبست و هنوز هم به خوبی خودش باقی است، و اما به جهت اینکه اعانه به ظالم است، بد است ولی ما در این مورد که حکمی نکرده بودیم، ما اولی را گفته بودیم خوبست و آن حکم کلی هنوز هم خوب است و به کلیتش باقی

است. به تعبیری یک امر عرضی خارجی، مصداق دو مفهوم واقع می‌شود. حکم ما روی این امر عرضی خارجی رفته اما بما انه مصداق مفهوم اول. شما فکر می‌کنید حکم کلی از دست ما گرفته شد، چون در یک مورد یا چند مورد راست گفتن درست نیست، در حالیکه توجه نشده است که در آنجا حکم بما انه مصداق لمفهوم الثانی تغییر می‌کند وگرنه در همان جا هم حکم بما انه ما مصداق لمفهوم‌الاول به حال خود باقی است. این فعل خارجی بما انه مصداق مفهوم صدق‌القول خوب است و حکمش به جای خود باقی است، اما بما انه مصداق منهوم ثانی که اعانهٔ به ظالم باشد، حکم دیگری دارد. پس در واقع این مغالطه، مغالطه‌ای است که شما بخواهید به گمان اینکه چند مصداق در خارج یافته‌اید که گویا آنها موجبه کلیه شما را رفع می‌کنند، بخواهید دست از موجبه کلیه خودتان بردارید، غافل از اینکه همین‌ها از آن روکه مصداق مفاهیمی هستند که موضوع حکم شما می‌باشند، هنوز هم همان حکم را دارند.

این تقریباً نظیر آن چیزی است که از زمان ابن سینا به بعد می‌گفتند: «اخذ مابالعرض مکان بالذات». و اسم این مغالطه هم در واقع اشاره به این دارد که مابالعرض را مکان ما بالذات اخذ کرده‌ایم. ما فکر می‌کنیم آنچه در خارج بد است، راست گفتن است در حالیکه این بمانه «راست گفتن» بد نیست، بلکه «بما انه اعانة ظالم» بد

می‌باشد. راست گفتن هنوز هم حسن سابق خودش را دارد. گاهی عکس این هم رخ می‌دهد. مثلاً سقراط در یکی از محاوراتش دارد که از شخص می‌پرسد آیا رد امانت خوبست یا نه؟ او می‌گفت: بله. سقراط می‌پرسد اگر شخصی در حالت سلامت، شمشیری به من سپرد و شرط کرد که شمیشر را به او بدهم و من قبول کردم و بعد در حالت جنون آمد و گفت شمشیر مرا بده چون می‌خواهم فلان کس را بکشم، آیا باید شمشیر را به او داد یا نه؟ طرف مقابل می‌گوید: نه، چون قتل نفس در کار است. پس رد امانت خوب است، دیگر یک حکم کلی نیست و باید دست از کلیتش برداریم، چون در این مورد رد امانت بد است.

حال اگر کسی عکس این کار را بکند یعنی بگوید چون رد امانت خوب است، اینجا هم باید پس داد، این مغالطه را می‌گویند **مغالطه توسل به قاعدهٔ کلی در مورد عدم جواز توسل.**[1] علت اینکه توسل به قاعدهٔ کلی اشکال دارد، این است که آن موردی که شما می‌خواهید به آن توسل بجوئید نه فقط مصداق مفهوم موضوع حکم کلی شما است، بلکه مصداق مفهوم دیگری هم هست که آن مفهوم دیگر حکم دیگری دارد. به عبارتی در این مغالطه توجه نمی‌شود که این مصداق خاص، هم مصداق رد امانت و هم مصداق اعانهٔ به

1- Secundum quid

ظالم است. آن وقت می‌گوئید: چون رد امانت همه وقت لازم است، پس اینجا هم لازم است و توجه نمی‌کنید که مفهوم دوم که اعانهٔ ظالم است، حکمش حرمت است نه وجوب، یعنی امر جزئی مورد خاص.

مغالطهٔ تعمیم شتابزده است.[1] (این سه مغالطه خیلی از مسائلی را در ارتباط با هم ایجاد می‌کنند که فعلاً کاری به آن مباحث نداریم) اساساً تعمیم شتابزده در استقراء پیش می‌آید. استقراء به سه وجه می‌تواند نامعتبر باشد:

۱. اساساً تام نباشد (مراد این است که تعداد افراد محکوم علیهم از تعداد مشهود علیهم ولو یک نفر بیشتر باشد).

۲. افراد محکوم علیهم به قدر معتنابهی بیشتر باشند، منتهی تعداد افرادی که مشهود واقع شده‌اند، مورد تعارف (typical) باشند.

۳. مانند مورد دوم است با این تفاوت که افراد مشهود علیهم، از افراد نامتعارف باشند.

مثلاً اگر کسی بگوید مواد مخدر باید مورد استفاده و خرید و فروش واقع شود، و دلیلش آن باشد که در بیماریها و تسکین درد از مواد مخدر استفاده می‌شود، و یا کسی بگوید قمار چیز خوبی است، چرا که کسی با قمار می‌تواند دو دختر خود را شوهر بدهد. اینها موارد

1- Hasty generalization

متعارف نیست. شبیه آنچه که بین قوه قضائیه امریکا و جهان پزشکی در رابطه با منع مواد مسکره به دلیل عواقبی همچون عربده کشی، چاقو کشی و... رخ داد که در اینجا استدلال می‌شد که موارد فوق، از موارد نامتعارف است و اولاً استعمال متعارف مسکرات چنین عواقبی را ندارد. ایضاً در مورد رهگذری که از دهی رد می‌شد و در مورد آن ده از چند نفر سؤال کرد که همگی گنگ بودند و به همین سبب این جهانگرد در کتابش نوشت من به دهی برخورد کردم که تمام افرادش گنگ بودند. این مغالطه تعمیم شتابزده در واقع به این موارد دوم و سوم اطلاق می‌شود نه به مورد اولی. به اولی می‌گویند مغالطهٔ استقراء ناقص. این نکته در نظر سنجی‌ها هم خیلی اهمیت دارد؛ در یکی از سالها بنا بود «کندی دوم» رئیس جمهور شود. یکی نظر سنجی از سوی موسسه گالپ صورت گرفت (بزرگترین موسسه نظرسنجی در امریکا)، این موسسه گفت جمهوریخواهان پیروز می‌شوند، ولی اتفاقاً دمکراتها پیروز شدند. وقتی دلیل اشتباه در نظر سنجی را از موسسه گالپ پرسیدند، در جواب گفت: ما در این نظرخواهی از طریق شماره تلفنها با مردم تماس می‌گرفتیم و نظر خواهی می‌کردیم که در این تلفنها اکثراً گفته بودند ما طرفدار جمهوریخواهان هستیم، ولی بعد معلوم شد که طرفداران دموکراتها کمتر تلفن دارند، زیرا آنها اقشار کم درآمدتر مردم آمریکا هستند، لذا

موسسه‌های نظرخواهی باید سراغ مواردی بروند که خصوصیتی نداشته و حکم را مغشوش نمی‌کنند.

فقط یک نکته وجود دارد و آن در رابطه با «فرد با لذات» است که اگر شما فرد با لذات را پیدا کردید، ولو یک فرد، دیگر مشکلی ندارید و گفته می‌شود که «این» مغالطه تعمیم شتابزده نیست و چنین مغالطه‌ای آنگاه صورت می‌گیرد که ما دسترسی به فرد بالذات نداشته باشیم، خوب این مطلب درست است. اما مشکل در رابطه با خود فرد با لذات است. در بعضی موارد پیدا کردن فرد با لذات آسان است، مثل «هندسه». مثلاً شما در مورد یک مثلث ثابت می‌کنید که مجموعه زوایایش مساوی با ۱۸۰ درجه است و سپس این حکم را در مورد همه مثلثها جاری می‌کنید، چون فرد با لذات است و شما در این حکم چیزی را مورد استفاده قرار داده‌اید که مربوط به مثلثیت است نه مثلث خاص؛ مثل قائم‌الزاویه، بلکه از مثلثیت استفاده کرده‌اید که سه ضلع دارد و سه زاویه و این فرد با لذات مثلث است. در تمام ریاضیات و منطق وضع چنین است. در چنین مواردی نه تعمیم شتابزده است و نه استقراء ناقص (استقرائات ریاضی همه استقرائات تام هستند) این درست است، منتهی پیدا کردن فرد با لذات در غیر ریاضی و منطق امتناع دارد. مثلاً فرد با لذات انسان را ما از کجا پیدا کنیم که فلان حکم بروی انسان بما انه انسان رفته است. شاید حکم روی انسان بما انه له عوارض آخر رفته

باشد. در ریاضیات و منطق، پیدا کردن فرد با لذات از آن حیث آسان است که طبق تعریف و قرارداد خود ماست، ولکن تفکیک میان افراد متعارف و نامتعارف مشکل است و لذا تفکیک دو شق مغالطهٔ تعمیم شتابزده برای ما ممکن نیست.[۱]

مغالطهٔ سفید و سیاه دیدن جهان[۲] طبق بیان ژان پیاژه معمولاً انسانها تا سن ۹ سالگی مرتکب این قسم از مغالطه می‌شوند. اولاً مفاهیم به یک لحاظ بدو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیمی که بین متقابلان آنها یک خط قاطعی وجود دارد.

۲. مفاهیمی که بین متقابلان آنها خط قاطعی نیست، اما مثل پسر و دختر که خط قاطعی بین آنها وجود دارد و دومی مثل مفهوم فقیر و غنی و رنگها که این چنین نیست. این مغالطه در واقع می‌خواهد مانند فیلمهای سفید و سیاه همه چیز را منحصر در دو رنگ سیاه و سفید کند و به تعبیر دیگر دو راه پیش روی آدمی می‌گذارد و بس، در حالیکه شق سومی هم درکار است. (در این باب کتابهای تفکر نقدی بسط کلام داده‌اند. این

۱- در نوشته بعضی از متفکران ما دیده می‌شود که برخلاف مبانی آنها که فرد با لذات را اقتضا ندارد در مشکلاتی که پیدا می‌کنند، دائماً به فرد با لذات تمسک می‌کنند، در حالیکه فرد با لذات در آن زمینه‌ها نمی‌توانند بیایند.

2- Bifurcation

مغالطه از سه دیدگاه بررسی می‌شود:

۱. دیدگاه روانشناختی.

۲. از دیدگاه معرفت شناختی.

۳. از دیدگاه تفکر نقدی و منطق.

مغالطه از راه قدمت یا از **راه قدیمی بودن**[1] این مغالطه اشتراک لفظی دارد. البته به یک معنی هم هر دو وجهه جامعی دارند. اگر شما کهنه و قدیمی بودن چیزی را دال بر خوبی آن چیز یا بدی آن چیز بگیرید، در هر دو حال مرتکب این مغالطه شده‌اید) خوبی و بدی در مسائل علمی، صحت و سقم در مسائل نظری) هر دو صورت ممکن است منتهی تا یک زمانی یک صورتش بیشتر به کار گرفته می‌شد و از زمانی دیگر، شق دیگرش بیشتر به کار گرفته می‌شود. تا زمان رنسانس در دنیای غرب و در کشورهای غیرغربی تا زمانی که به تفکر رنسانس برسند، کهنگی یک چیزی دال بر خوبی و صحتش بود. قدما می‌گفتند بصریین چنین کردند، ما هم چنین می‌کنیم. در فلسفه سیاسی نمونه عالی این مطلب «ادمون برک» است. وی متخصص فلسفه سیاسی معروف امریکایی و فیلسوف برجستهٔ سیاسی محافظه کار بود. که استدلالش این بود «قدما به فلان روش سیاسی عمل کردند و زندگی تاکنون ادامه پیدا کرده است، پس درست بوده و ما هم

1- Argumentum ad antiquitam

به همان روش عمل می‌کنیم». تا رنسانس تفکر اینگونه بود. هنوز هم در برخی تعبیرات مثل تعبیرات کتب درسی گاهی چنین طرز تفکری مشاهده می‌شود. اما از رنسانس به این طرف مخصوصاً از قرن ۱۸ به بعد که اندیشهٔ پیشرفت حاکم شد، ما مرتکب خلاف آن می‌شویم. اندیشه پیشرفت هم یک اندیشه جدیدی است و همه فکر می‌کنیم همه چیز در حال پیشرفت است. اما توجه نداریم که این اندیشه دو قرن بیشتر قدمت ندارد و از آن نامی در قدیم نبود، بلکه برعکس غالب مذاهب و ادیان معتقد به پس رفت بودند و می‌گفتند ما هر چه به آخرالزمان نزدیک می‌شویم وضع بدتر می‌شود و در غالب آنها بشر حالت ابتدائش خوب بوده است، ظاهراً این اندیشه در میان ادیان منقرض شده هم بوده است.

نمونهٔ این اندیشه در این دیده می‌شود که متفکران دینی سیر بشر را از توحید به شرک می‌دانند و این یک نمونه پس رفت عمده‌ای بوده است. اما از زمان هگل به این سو که در واقع پایه‌گذار اندیشه پیشرفت است، او می‌گفت: جهان وضعش چنان است که روز به روز به بهبودی می‌رود و حالت اولیه جهان یک حالت نامطلوبی بوده است و جهان آهسته آهسته رو به پیشرفت و ترقی سیر می‌کند. این اندیشه چنان جا افتاد که حتی عامی‌ترین مردم که مدرسه نرفته‌اند، قائل به اندیشه پیشرفت هستند. (البته جهت پیشرفت در نظر

آنها مهم است که الان ذکر می‌کنیم که شش قسم پیشرفت داریم.) یکی از آثار این اندیشه همین مغالطه‌ای است که می‌گوید: هر چیزی قدیمی‌تر است، بدتر است و هر چیز نو، بهتر است. نمونه‌اش در تفکر مارکسیستهاست که می‌گفتند هر نو از هر کهنه‌ای بهتر است و بالعکس هر کهنه‌ای از هر نویی بدتر است؛ یعنی دقیقاً همین اندیشه هگلی.

و اما ابهامی که در اندیشه پیشرفت است. قائلان به پیشرفت به شش قسم قابل تقسیم هستند و چون تعداد هر دسته‌ای نسبت به دستهٔ سابق مرتب کمتر می‌شود، اندیشه پیشرفت را معمولاً به شکل یک هرم نشان می‌دهند:

۱ـ اولین پیشرفت که به نظر می‌رسد اکثر انسانها قبول دارند، پیشرفت در علوم تجربی است. اگرچه در این زمینه هم مناقشاتی وجود دارد.

۲ـ بعد از پیشرفت در علوم تجربی، پیشرفت در فن و صناعت است، البته بین این دو ملازمه‌ای وجود ندارد. ممکن است در یک ناحیه‌ای پیشرفت در علوم تجربی صورت بگیرد، ولی این پیشرفت تجسم خارجی پیدا نکند. فن و صناعت تجسم خارجی پیشرفت علوم تجربی است. بسیاری از متفکران از جمله «سید حسین نصر» در مورد جهان اسلام همین اعتقاد را دارند. کما اینکه تاریخ نویسانی هستند که فکر می‌کنند در جهان اسلام علوم تجربی پیشرفت نکرده است که ممکن

است به پیشرفت در علوم تجربی و علوم تبدیل آن به فن و صناعت پاسخ داده شود. البته دیگران این علوم پیشرفت مسلمین در علوم تجربی را اینگونه توجیه می‌کنند که مسلمین می‌خواستند جهان را بشناسند، بما اینکه آیتی از آیات خداوند است و نمی‌خواستند تا مسخّر بر جهان شوند. کسانی علوم تجربی را تبدیل به فن و صناعت می‌کنند که بخواهند حاکم بر جهان شوند. آنگونه که فرانسیس بیکن می‌گفت: جهان را بشناسید تا امیر جهان شوید و از آن به بعد هم این اندیشه که ما از طریق علم جهان را تسخیر می‌کنیم به وجود آمد.

عده‌ای که قائل به پیشرفت علوم تجربی هستند و قائل به پیشرفت فن و صناعت نیستند، می‌گویند: در این زمینه خیلی تحقیقات صورت گرفته است که نتایج حاصله از آن تحقیقات نشان می‌دهد ما امروزه از جهت فن و صناعت از گذشتگان پیشرفته‌تر نیستیم و فن و صناعاتی که از قدیم‌الایام برای ما باقی مانده است، از فن و صناعات کنونی ما پیشرفته‌تر است. (کتابهای «اریک دانیکن» به خصوص کتاب ارابهٔ خدایان او که به فارسی هم ترجمه شده می‌گوید: فن و صناعت انسانها در ۲۰-۲۵ هزار سال پیش به مراتب بهتر بوده است و به آثاری مانند باغهای ارم و اهرام مصر استناد می‌کند).

۳- پیشرفت بعدی که عده‌ای قائلند و البته تعدادشان کمتر است، پیشرفت در رفاه زیستی و مادی

است. قائلان به اینکه لازمهٔ پیشرفت فن و صناعت با پیشرفت در زمینه رفاه زیستی و مادی است، مانند خوردن و آشامیدن و... کمتر است.

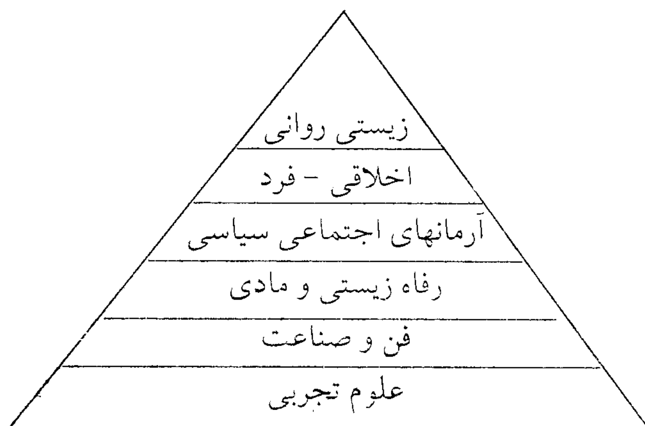
۴ـ از این کمتر، قائلان به پیشرفت در آرمانهای اجتماعی - سیاسی هستند که عبارتند از اندیشه‌هائی چون «نظم، امنیت، برابری، و آزادی». کسانی معتقدند که بشر در جهت اینها هم پیشرفت داشته است؛ مثلاً قائلند: واقعاً آستانه عدالت روز به روز بالا می‌رود و مظالمی که آدمیان هزار سال پیش نسبت به هم داشتند، مطلقاً وجود ندارد.

۵ـ از این بالاتر، پیشرفت اخلاقی - فردی است که باز قائلانش از قبلی کمتر است. مثلاً آیا حسادت، عجب در افراد کمتر شده یا حق‌طلبی پیشرفت کرده است؟ عده‌ای قائلند که در این جنبه هم پیشرفت بوده است.

۶ـ پیشرفت آخر، زیستی - روانی است. مثلاً طبق نظریه داروین ما معتقدیم انسان کنونی از یک انسان قبلی که به آن، انسان می‌گوئیم پدید آمده و او خود از یک موجود قبلی و به همین ترتیب اگر کسی این اندیشه را بپذیرد، انسان اولی نسبت به انسان کنونی از لحاظ قدرت فراگیری واقعاً تفاوت نموده، هم حافظه انسانهای کنونی بیشتر است و هم سرعت یادگیری و قدرت تفکر و دخل و تصرف با اعضاء و جوارحشان بیشتر می‌باشد. انسان اولی نمی‌توانست مانند انسان کنونی اعضاء و جوارح خود را به حرکت درآورد. مثلاً

میمونها نمی‌توانستند در زمینه حرکت انگشتان دست، قدرت مانوری که ما داریم داشته باشند. حال کسانی معتقدند انسانهای کنونی هم نسبت به انسانهای مثلاً صد هزار سال آینده قدرت تفکر کمتری دارند. هوشهای کمتر و حافظه‌های ضعیف‌تر دارند، و حتی قدرت مانور کمتری در اعضاء بدن دارند. مثلاً ممکن است آهسته آهسته قدرت مانور گوشهای انسان بیشتر می‌شود، بطوریکه پرده گوشهایشان سمت صدایی که می‌خواهد بهتر بشنوند منعطف شود. (البته این تغییر به تدریج رخ داده و خیلی بطیء است او لذا مشهود ما نیست، زیرا ما آثار مکتوب نهایتاً از ۶۰۰۰ سال پیش داریم و این مقدار برای چنین تحولاتی خیلی کم است). در مورد حیوانات الان اینطور است که قبلاً حیوانات گوشتخواری که باید به دنبال شکار و طعمه خود بدوند، هنگامی که طعمه خود را دنبال می‌کنند، گوشهایشان به طرف جلو منعطف می‌شود تا کوچکترین خش خش حیوان را متوجه بشوند و با تغییر مسیر او، تغییر مسیر بدهند و بالعکس حیواناتی که طعمه واقع می‌شوند، هنگام فرار گوشهایشان به عقب برمی‌گردد تا سریعتر از خود دفاع کنند و لذا می‌توانند از خود دفاع کنند. حال کسانی گفته‌اند: این خاصیت در ما انسانها نیست، لیکن اندک اندک انسان هم در این جهت پیشرفت می‌کند و قدرت مانور بیشتری در گوشها و

چشمهایش پدید می‌آید.[۱]



سؤال: آیا وضعیت عرب جاهلی نسبت به ظهور اسلام یک نوع پیشرفت را نشان نمی‌دهد؟

جواب: پیامبر اکرم (ص) در شبه جزیره مبعوث شدند، حال شما این مردم را با مردم آتن ۵۵۰ سال یا ۱۰۰۰ سال قبل مقایسه کنید، ارسطو ۱۱۰۰ سال قبل از پیامبر ما بود، حالا شما جامعه‌ای که ارسطو و افلاطون و سقراط در آن زندگی می‌کردند را مقایسه کنید با مردم شبه جزیره. این مقایسه چه چیزی را نشان می‌دهد؟ آیا پیشرفت رخ داد؟ نه. لااقل باید گفت در بعضی جاها پیشرفت بود در بعضی جاها پس رفت، در همین شبه

۱- برای مطالعهٔ بیشتر رجوع شود به کتاب: اندیشه ترقی در جامعه و تاریخ، سیدنی پلارد. ترجمه حسین اسدپور پیرانفر؛

جزیره ۴۰۰ سال قبل از اسلام پیشرفت معنوی به مراتب بیشتر از جاهلیت بوده و لغت جاهلیت به همه دوران قبل از اسلام اطلاق نمی‌شود، بلکه تقریباً از ۱۵۰ سال قبل از ظهور اسلام تا زمان اسلام را زمان جاهلیت می‌گویند، چون از لحاظ دینی واقعاً در این ۱۵۰ سال انحراف حاصل شده بود، والا قبل از آن در همین شبه جزیره خیلی از لحاظ معنوی وضع بهتر بوده است. حالا نهایت چیزی که می‌توانید بگوئید،این است که در نقطه‌ای پیشرفت بوده و در نقطه‌ای پس رفت و در نقطه‌ای هم توقف و سکون و رکود، در حالیکه ما می‌خواستیم بگوئیم کل بشر از لحاظ زیستی و روانی، آرمانهای سیاسی - اجتماعی و... در حال پیشرفت است یا نه؟ آیا می‌توان به پیشرفت ملتزم شد یا نه؟ البته اندیشه پیشرفت روی دو یا سه یا چند آدم نظر نمی‌کند.

ما باید حرکت عمومی بشر در طول تاریخ را در نظر بگیریم. از لحاظ خود دین لااقل ادیانی که تاکنون شناخته شده‌اند، همه قائل به انحطاط هستند، یعنی وضع رو به بدتر شدن می‌رود، لذاست که در مورد حضرت حجت علیه‌السلام هم این بحث هست که ایشان بعد از اینکه زمین پر از ظلم و جور می‌شود، ظهور می‌فرمایند.

بحث خیلی جدی‌ای که راسل در فلسفه دین مطرح کرد (هر چند خودش فیلسوف دین نبود) این بحث بود که از کجا آدم می‌فهمد که مطلبی را قائل است یا قائل

نیست؟ مثلاً شما از کجا بفهمید که به معاد قائل هستید؟ او می‌گفت نه در مقام قول و نه در مقام نظر و رأی، هیچکدام قدرت ندارند اعتقاد شخص را نشان بدهند. اظهارات و مصاحبه‌های شخص ولو صادق الوقل هم باشد، نمی‌تواند ملاک باشد حتی برای خودش، و مقام نظر و رأی، اعتقاد کسی را هم نمی‌توان نشان بدهد. او می‌گفت: تنها عمل است که می‌تواند اعتقاد کسی را ثابت کند، حتی برای خود شخص. البته او عمل در موارد خطیره را منظور نظر داشت. اعتقاد یک امر قلبی است. انسان باید در عملش نشان بدهد. اگر شما گفتید ۴=۲+۲ ولی در معاملات خود طوری عمل کردید که گویا معتقدید ۵=۲+۲، در این صورت چگونه می‌توان به حرف و استدلال شما مبنی بر ۴=۲+۲ اعتماد نمود. اساساً مومن و کافر را به این آسانی ها نمی‌توان شناخت. اشخاصی هستند که حرفهایشان طوری است که انسان می‌گوید اینها چندان اعتقادی ندارند، ولی در عمل چنان عمل می‌کنند که نشان می‌دهند، خیلی مومن‌اند و اعتقاد راسخی دارند و بر عکس هم هست. ما دائماً اعتقادات مردم را پرسشنامه‌ای کرده‌ایم، آقا! شما به معاد جسمانی قائلید یا نه؟! اینها محفوظات ما هستند مانند تاریخ و جغرافی.

سؤال: ممکن است کسانی عمل کنند، ولی قصد و نیت ریا داشته باشند. لذا اعتقاد قلبی ندارند...

جواب: عمل در موارد خطیره یعنی همین. آنکه اعتقاداتشان را نشان می‌دهد عمل در موارد خطیره هست که در چنین مواردی انسان، خالص از ریا و فریبکاری است.

تفکر نقدی

مغالطهٔ عدم سبقت

گفتار چهاردهم

در جلسه قبل عرض کردم که مغالطهٔ از راه قدمت، مغالطه‌ای است که یا قدمت را دال بر درستی و صحت و یا از آن طرف دال بر نادرستی و سقم می‌گیرد. هر دو وجه این مغالطه بسیار زیاد ارتکاب می‌شود. کسانی قدمت یک رأی را دال بر این می‌گیرند که این عقیده و رأی صحیح است یا صواب. (صحیح در امور نظری و صواب در امور عملی) از آن طرف هم عده‌ای قدمت عقیده‌ای را دال بر خطا و سقم می‌گیرند (خطا در امور عملی و سقم در امور نظری). هر دو تا وجه مغالطه را مغالطه از راه قدمت می‌گویند. در هر دو وجه التفاوت به قدمت است، حال یا قدمت را دال بر صحت بگیریم یا دال بر سقم.

منتهی همانطور که عرض کردم صورت دوم این مغالطه در روزگار ما بیشتر تکرار می‌شود. از رنسانس به این طرف عموماً و از زمان هگل به این طرف خصوصاً، که اندیشهٔ پیشرفت رایج شد (این اندیشه که بشر در حال پیشرفت است) این اندیشه دستمایه‌ای شد برای اینکه هر چیز که قدیمی و کهنه است را نادرست بدانند و هر چیزی که نسبت به چیز دیگری نو است، وجه صحت و صواب بیشتری داشته باشد. در قدیم تقریباً خلاف این ارتکاب می‌شد، یعنی هر چیزی که قدیمی بود، خود قدمتش را دال بر درستی و راستی‌اش

می‌گرفتند.

اما در بعضی کتابهای منطق یا تفکر نقدی، و خصوصاً در کتابهایی که بیشتر به تفکر نقدی مربوط است، وقتی که ما قدمت را دال بر درستی یا خوبی بگیریم، می‌گویند مغالطهٔ از راه قدمت صورت گرفته است و وقتی که قدمت را دال بر بدی یا نادرستی بگیریم، می‌گویند مغالطه از راه نو بودن صورت گرفته است (Argumentum ad Novum). این است که می‌توان گفت: مغالطهٔ از راه قدمت و مغالطه از راه نو بودن از مفاهیمی‌اند که اذا اجتمعا، افترقا و اذا افترقا، اجتمعا. گاهی مغالطه از راه قدمت به هر دو شق، هم آن که قدمت را دال بر خوبی و هم آن که قدمت را دال بر بدی بگیریم، اطلاق می‌شود؛ ولی گاهی مغالطه از راه قدمت، را اختصاص می‌دهند به اینکه قدمت را دال بر خوبی بگیریم و اما اینکه قدمت را دال بر بدی بگیریم، از ان تعبیر می‌کنند به «مغالطهٔ از راه جدید بودن» که در واقع جدید بودن را دال بر خوبی گرفتن است. این تفاوت در کتابهای منطقی هست که من در جلسه قبل فراموش کرده بودم و الان این را گفتم، تا وقتی دوستان کتابهایی را مطالعه کردند، به ابهام دچار نشوند. این توضیحی بود راجع به مطلبی که جلسه قبل گفته بودم.

مغالطهٔ عدم سبقت:[1] این مغالطه نظیر مغالطه قبلی

1- Non-anticipation

است و شاید حتی بتوان آن را در مغالطه قبلی مندرج کرد. جان کلام در این مغالطه و پیشفرض اثبات نشده‌اش این است که هر چه شایسته بوده است، قبلاً انجام یافته است، هر سخنی درست بوده است، قبلاً گفته شده است. یعنی نمی‌شود که شما سبقت بگیرید در یک رأی یا عقیده‌ای، و هر امری را کسانی قبلاً به آن مرتئی و معتقد بوده‌اند.

به این مغالطه گاهی می‌گویند: «**مغالطه محافظه‌کاران**» Conservatists'Fallacy، یعنی مغالطهٔ کسانی که می‌خواهند وضع موجود را حفظ کنند. مثلاً فرض کنید کسی با قدغن کردن استعمال دخانیات مخالف است. می‌گوید: همانطورکه استعمال دخانیات الآن رایج است و قدغن و محرّم نیست، به همین ترتیب رایج و مشروع و قانونی بماند و آن وقت این جور استدلال می‌کند که: اگر واقعاً استعمال دخانیات ضرری داشت، قبلاً قدغن کرده بودند. بالاخره لااقل ۵۰۰ سالی هست که استعمال دخانیات رایج است. اگر واقعاً ضرری می‌داشت، قبلاً قدغن شده بود. در واقع می‌خواهد وضع موجود یعنی قدغن نبودن استعمال دخانیات حفظ بشود و چنین استدلال می‌کند: اگر استعمال دخانیات ضرری داشت که موجب قدغن شدن آن بشود، قبلاً این ضرر را موجب قدغن کردنش گرفته بودند. اینکه تا الآن قدغن نشده است، پس این را دلیل این می‌گیریم که دیگر نباید قائل

به قدغن شدن آن بشویم.

این نوع استدلال اتفاقاً زیاد رخ می دهد. خصوصاً در امور عملی، چیزی را که تاکنون رایج نبوده است. مثلاً می‌بینید وقتی به پیرمرد یا پیرزن عامی بگویید که خوردن روغن حیوانی برای بدن ضرر دارد، می‌گوید: قدما این همه روغن حیوانی می‌خوردند و اتفاقاً خیلی هم عمر می‌کردند. یعنی به نظرش می‌آید که چون در قدیم رایج بوده و ظاهراً کسی از آن اجتناب نمی‌کرد، این دلیل است که الان هم وضع را همینطور حفظ کنیم و وضع را ادامه دهیم.

به تعبیری، اگر چیز شایسته‌ای نظراً یا عملاً وجود داشت، قدما به آن چیز شایسته متوجه می‌شدند و اگر قدما متوجه نشده‌اند، معلوم می‌شود که چیز شایسته‌ای درکار نبوده است. این استدلال خیلی به مغالطه از راه قدمت نزدیک است. به همین خاطر در بعضی از کتابهای منطقی این مغالطه را در آن یکی مندرج می‌کنند و دیگر به آن عنوان جداگانه‌ای نمی‌دهند. در عین حال به این مغالطه، گاهی مغالطه محافظه کاران (Conservative) هم می‌گویند. این مغالطه فقط در موردی پیش می‌آید که موضوع حکم چیز مستحدثی نباشد. اصطلاح مغالطهٔ محافظه‌کاران با این مغالطه بیشتر مناسب است و اصلاً می‌توان جوری این مغالطه را تعبیر کرد که از مصادیق مغالطهٔ قبلی نشود.

مغالطهٔ Apriorism یا مغالطهٔ تصمیم، البته به

معنای لغوی آن که همان کر کردن باشد، نه به معنای اصطلاحی آن که عزم و جزم کردن است.

خود Apriorism یعنی اصل تقدم بر تجربه را اخذ کردن و اگر تصمیم را به معنای اصل لغوی‌اش در نظر بگیریم، می‌توان مغالطهٔ Apriorism را به مغالطهٔ تصمیم ترجمه کنیم. تصمیم یعنی کر کردن خود. البته اینکه می‌گویند تصمیم گرفتم و مقصودشان این است که عزم جزم کردم، در واقع یعنی خودم را نسبت به هر سخن دیگری کر کردم، یعنی گوشم بدهکار هیچ حرفی نیست و بنا دارم که این کار را انجام دهم. این مغالطه یک بحث جدی معرفت شناختی را می‌طلبد که من در اینجا فقط بطور اشاره عرض می‌کنم. دوستان این مطلب را انشاءالله در جاهای دیگر ببینند.

تقسیم اصول برحسب استفاده از آنها قبل از واقعیت داشتن واقعیات و بعد از آن

شکی نیست که اصول و نظریاتی راکه داریم، باید با واقعیات بسنجیم. در واقع محک درستی و نادرستی اصول و نظریات ما مواجهه آنها با واقعیات است. اصل و نظریه‌ای باید مقبول بماند که در مواجهۀ با واقعیت سربلند بیرون بیاید و اگر اصلی در بوتۀ آزمایش با واقعیات نادرستی‌اش معلوم شد، پافشاری بر آن اصل ناشایسته است. به تعبیر دیگر قیف و صافی و فیلتر نظریات واقعیات‌اند. یعنی هر نظریه‌ای را عرضه کردیم، آماده باشیم تا اگر واقعیتی مخالف آن بود، دست از آن نظریه برداریم. این شکی درش نیست.

حال اگر کسی نظریه‌ای را بپذیرد، ولی بگوید واقعیت‌ها باید خودشان را با نظریۀ من وفق بدهند، این را می‌گویند ارتکاب مغالطۀ Apriorism.

نمونۀ خیلی خوبی که غربیها برای این مغالطه می‌آورند، نمونه گالیله است. گالیله تلسکوپ را بکار گرفت (البته اولین بار گالیله تلسکوپ را نساخته بود، بلکه او با استفاده از تعالیم تیکپراهه از تلسکوپ بطور جدی استفاده کرد و او اولین کسی است که در تاریخ استفاده جدی از تلسکوپ کرده است). روحانیان مسیحی بخاطر پذیرش هیئت بطلمیوسی و تأیید متون دینی قائل بودند که هفت فلک بیشتر وجود ندارد. گالیله تعدادی از روحانیون سرشناس را از واتیکان به

شهر پیه‌زا، آنجائی که او رصد خانه‌اش را برپا کرده بود، دعوت کرد. به آنان گفت: شما پشت این تلسکوپ بایستید و نگاه کنید که آیا افلاک ۷ تا هستند یا بیشتر. او در آن زمان فلک دیگری را کشف کرده بود و افلاک را ۸ تا می‌دانست. آن وقت علمای مسیحی گفتند که تعداد افلاک ۷ تاست. اگر تو بیشتر از ۷ تا می‌بینی یا چشمت معیوب است یا دستگاهت خراب است. این است که احتیاجی نیست بیاییم و از پشت این دستگاه نگاه کنیم. اگر هم بیاییم و نگاه کنیم و ۸ تا ببینیم یا چشم ما معیوب است یا دستگاه معیوبی است.

این در واقع ارتکاب همین مغالطه است، یعنی اصلی را قبول کرده‌اند که افلاک ۷ تا بیشتر نیست و لذا می‌گویند که واقعیات باید خودشان را با نظریه ما وفق دهند. ما دست از نظریه‌مان بر نمی‌داریم و از این نظریه نمی‌شود دست برداشت. واقعیت‌ها را باید جوری جفت و جور کرد که خودشان را وفق بدهند با این نظریه؛ یعنی ما خودمان را نسبت به هر چیز جدیدی، هر سخن مخالفی کر کرده‌ایم و سخنان دیگر را نمی‌پذیریم.

آن بحث معرفت شناختی که در اینجا لازم است، این است که: اینکه می‌گویند اصل باید خودشان را با واقعیات وفق دهند، خیلی محل تأمل است. در عین حالی که در نظر بدوی همینطور به نظر می‌آید که اصول و نظریات هستند که باید خودشان را با واقعیات وفق

دهند نه بالعکس. اما توی معرفت‌شناسی یک بحث جدی همین است که باید بین اصول تفکیک کرد. و از همینجاست که از حدّت این مغالطه کاسته می‌شود.

گفته می‌شود که اصول را میتوان به دو دسته تقسیم کرد:

۱ـ اصولی که قبل از واقعیت دانستن یک واقعیت، مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۲ـ اصولی که بعد از واقعیت دانستن یک واقعیت، مورد استفاده قرار می‌گیرند. بحث جدی روی همین «قبل» و «بعد» است.

وقتی بگویید این قلم واقعیتی از واقعیات جهان هستی است و بنابراین هر نظریه‌ای و اصلی که دربارهٔ قلمها دارد حرف می‌زند، خودش را باید با این واقعیت وفق بدهد. اگر این قلم خودش را با آن اصل ناسازگار نشان داد، باید اصل فدا شود نه واقعیت.

سؤال این است که آیا اینکه می‌گویید این قلم یک واقعیت است، آن را لخت و عریان از هر اصلی پذیرفته‌اید یا اینکه ممکن است یکی دو سه اصل باشند که قبل از آنکه واقعیت داشتن این شیء را قبول کنیم، آنها را قبول کرده‌ایم؟

اگر کسی اعتقاد داشته باشد که اصلاً واقعیت دانستن یک امر محتاج پذیرش هیچ اصل مقدمی نیست، در این صورت باید ملتزم شود که همهٔ اصول، بلا استثناء باید خودشان را با واقعیات وفق بدهند. لکن

اگر معلوم شود که خود اینکه ما بعضی امور را واقعیت‌دار می‌دانیم و بعضی را واقعیت‌دار نمی‌دانیم، خود همین مسبوق و متأخر از یک سلسله اصولی است، آن وقت دیگر چنین اصولی نمی‌شود که با واقعیات محک بخورند، آیا چنین اصولی داریم یا نه؟

ببینید، اینکه حکم می‌کنیم فلان چیز واقعیت دارد و بهمان چیز واقعیت ندارد، یکی از اصول مقدم بر این حکم این است که حکم حس معتبر است، تا حکم حس را معتبر ندانیم که نمی‌توانیم بگوییم به این دلیل که من چیزی را لمس می‌کنم یا می‌بینم پس چیزی هست. در واقع اینکه حکم حس معتبر است و آدم باید حکم حس را بپذیرد، خودش اصلی است. نظیر این، این حکم است که حکم عقل معتبر است. این هم یک اصل است. باز نظیر این، این حکم است که ما علمی داریم که در آن علم خود معلوم پیش عالم حاضر است که این را «اصل علم حضوری» می‌گویند. اینها اصولی هستند مقدم بر واقعیت داشتن یک واقعیت.

اگر این اصول را داشته باشیم تازه آن وقت است که قائل می‌شویم فلان چیز واقعیت دارد. این اصول هیچ وقت نمی‌شود که واقعیات با آنها مناقضه کنند، چرا؟ چون آن شیئی که می‌خواهد - علی‌الفرض - با چنین اصلی مناقضه کند، اگر بخواهیم آن شیء را واقعیت تلقی کنیم، اول باید این اصل معتبر باشد تا فرع بر آن اصل، این شیء واقعیت داشته باشد. اینکه بخواهد

شیئی - علی الفرض - مناقضه‌ای نشان بدهد و بگوید که چون من در مقابل این اصل می‌ایستم و چون هر وقت واقعیتی در مقابل نظریه‌ای بایستد، نظریه باید فدا شود، پس شما هم نظریه‌تان را فدا کنید؛ خود این شیء واقعیتش از کجا فهمیده می‌شود؟ از همین فهمیده می‌شود. یعنی ما باید قبول کنیم حکم عقل را، حکم حس را، امکان علم حضوری را. اگر اینها را قبول نکنیم آن وقت اصلاً اینکه آن شیء واقعیت‌دار تا بعد از واقعیت‌دار بودنش بخواهد در مقابل یک نظریه‌ای بایستد، خود این واقعیتش را کسی از او قبول نمی‌کند.

این اصول، اصولی‌اند که قبل از واقعیت دانستن یک واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرند، ما تا این اصول را نداشته باشیم، نمی‌توانیم چیزی را واقعیت بدانیم. مثلاً شما می‌گوئید آب واقعیت دارد. از کجا می‌گوئید که آب واقعیت دارد؟ بخاطر این است که حکم حس را معتبر می‌دانید. اگر حکم حس را معتبر ندانید، به چه دلیل می‌گوئید آب واقعیت دارد؟

این است که اصلاً هیچ وقت این اصول در مصاف با واقعیت‌ها قرار نمی‌گیرند تا اینکه بگوییم که اینها باید خودشان را با واقعیات وفق بدهند. اصلاً واقعیت دانستن یک امر توقف بر پذیرش خود این اصول دارد.

حالا در باب اینکه این اصول کدام هستند و چه هستند، خیلی بحث است. بعضی از این اصول خیلی مورد مناقشه هستند. در مورد اینکه حکم عقل معتبر

است و عقل موصل به واقع است، البته با قیود و شرائطی، و یا اینکه حکم حس معتبر است باز با قیود و شروطی؛ و این دو تا از اصول از این مقوله‌اند، شکی نیست. در باب اینکه علم حضوری برای انسان امکان دارد، این هم اصلی است که به نظر می‌آید مخالفی ندارد در اینکه داخل در همین صنف است. بعضی اصول هستند که در مقوم بودن آنها بر واقعیات دیگر، مناقشه هست مثل اصل علیت؛ که درباره‌اش بحث هست که آیا از اصول مقدم است یا نه؟ کسانی گفته‌اند که اصل علیت هم از اصول مقدم است، لذا هیچ واقعیتی نمی‌تواند در برابر این اصل قد علم کند و بگوید که از این اصل دست بردارید.

توضیحی پیرامون اصل علیّت و نظر اشاعره در مورد اصل علیّت

البته دوستان توجه کنند که اصل علیت بما اینکه اصل علیت است، مورد نظر است نه اینکه علیت بین چه چیز و چه چیز برقرار است، مورد نظر در اینجا باشد. ببینید، اگر دوستان یادشان باشد در برهانی که بر وجود خدا از راه علت و معلول و امکان و وجوب می‌آوردیم، می‌گفتیم: ممکن‌الوجودی را در نظر می‌گیریم. حتی می‌شد از ممکن‌الوجود هم شروع نکنیم و بگوئیم: شیء‌ای را در نظر می‌گیریم. بعداً می‌پرسیم آیا این شیء علتی دارد یا نه؟ اگر بگویند

ندارد پس مطلوب ثابت شد یعنی واجب الوجودی در عالم داریم. خود همین شیء واجب الوجود است. اگر بگویند علت دارد، می‌رویم سراغ علتِ آن. فرض کنید y علت آن باشد. می‌گوئیم خود این y علتی دارد یا نه؟ اگر y علت ندارد، پس واجب الوجود است و مطلوب ثابت شد. اگر بگویند: y هم علتی دارد و علتش فرضاً z است. این سلسله را ادامه می‌دهیم تا به یک واجب الوجودی که در سلسله وجود دارد برسیم. در تقریب دیگر از ممکن‌الوجود شروع می‌کنیم تا به واجب‌الوجود برسیم. بعد از اینکه واجب الوجود اثبات شد، حالا تصویریکه از عالم داریم این است که ممکن‌الوجودی داریم که در مرتبهٔ بالاتر از آن ممکن‌الوجودی دیگر هست و آن ممکن‌الوجود هم بالای سرش ممکن‌الوجودی و همینطور تا برسیم به واجب‌الوجود. در واقع در برهان مذکور هم اثبات واجب الوجود می‌کنیم و هم تصویری از عالم ارائه می‌کنیم که در آن بین ممکن‌الوجودها هم علیت برقرار است.

خوب، حالا اگر کسی مثل اشاعره باشد که علیت را بین ممکن‌الوجودها قبول نکند و بگوید: من علیت را فقط بین ممکن‌الوجود و واجب الوجود می‌پذیرم، و بگوید: اینکه شما می‌گفتید این شیء یا علتش واجب الوجود است یا ممکن‌الوجود که اگر واجب الوجود باشد مطلوب ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود باشد،

بالاخره باید منتهی به واجب الوجود شود، من فقط شق اول را درست می‌دانم. هر شیء ممکن الوجودی علت دارد و علتش فقط واجب الوجود است. آیا این شخص را می‌توان منکر اصل علیت دانست یا نه؟ غزالی هم چون اشعری بود، می‌گفت: اصلاً بریده شدن سر علت مردن نیست. اینکه می‌گویند سر شخص را بریدند و چون سرش قطع شد، مرد درست نیست. اصلاً علیتی بین اینها برقرار نیست. فقط واجب الوجود علت ممکن‌الوجودهاست، یعنی اگر دست روی هر ممکنی بگذارید و بپرسید علتش چیست؟ می‌گویند علتش واجب الوجود است. به نظر اشاعره می‌آمد که دین هم این نوع علیت را می‌تواند بپذیرد، ولی علیت‌های دیگر را دین نمی‌تواند بپذیرد.

سخن Occasionalistهای غربی مثل دکارت و مالبرانش و امثال اینها در واقع همین سخن اشاعره است. آنها مثال می‌زنند به اینکه دو ساعت در نظر بگیرید که هیچکدام عقب یا جلو نمی‌افتند. آنها را سر ساعت معینی کار بیاندازید و کوک زنگ آنها را روی ساعت خاصی تنظیم کنید. هر دو سر ساعتی شروع بکار می‌کنند و چون با هم کار افتاده و جلو و عقب هم نمی‌افتند، درست سر ساعت مثلاً ۵ صبح زنگ می‌زنند. زنگ زدن هیچیک علت زنگ زدن دیگری نیست. اگر یکی از این دو ساعت در شرق عالم باشد، و دیگری در غرب عالم، وقتی آن ساعت در شرق زنگ

می‌زند، جازماً و قاطعاً می‌توانیم بگوییم که آن ساعت درغرب هم همین حالا دارد زنگ می‌زند. درعین حالی که نه این علت آن است و نه آن علت این، بلکه طراح و مدبر و مهندس این دو ساعت، ساعتها را طوری تنظیم کرده است که هر وقت حادثه‌ای (= زنگ زدن) در این ساعت رخ می‌دهد، همزمان با آن، همان حادثه در ساعت دیگر رخ می‌دهد. به تعبیر قدمای ما این دو معلول علة واحدة هستند و علیتی نسبت به یکدیگر ندارند.

اشاعره می‌گفتند دنیا همینطور است. یعنی درست است که شما می‌بینید هر وقت سر شخصی را قطع کنند او می‌میرد، لکن اینطور نیست که قطع سر در واقع علت مردن باشد، بلکه خدای متعال اراده فرموده که هر وقت قطع سری صورت پذیرد، همان وقت قطع حیاتی هم صورت گیرد. این دو مثل آن دو ساعت می‌مانند که همیشه همزمان زنگ می‌زنند. هم علت قطع سر و هم علت قطع حیات، خدای متعال است. خدای متعال عادتش جاری شده که هر وقت قطع سری واقع شد، قطع حیات هم صورت بگیرد. اما این علیت یکی را نسبت به دیگری ثابت نمی‌کند. اگر این را بپذیریم، با مذاق دینی سازگارتر است. از این نظر هم می‌گفتند که ما (اشاعره) می‌توانیم معجزه را توجیه کنیم، اما معتزله نمی‌توانند. چون وقتی واقعاً برای آتش علیتی نسبت به سوختن بدن قائل باشد، علیت انتساب و انقطاع

نمی‌تواند داشته باشد. با اینکه معجزات همه وقت اینجوری‌اند. ولی ما می‌توانیم بگوییم که تا الان عادت خدا بر این جاری شده بود که هر وقت شعلهٔ آتش بود، سوختن پوست بدنی که در آن قرار گرفته باشد هم باشد، ولی حالا استثنائاً خدا از عادت خودش دست برداشته و مشکلی هم ندارد.

این را خواستم عرض بکنم که آن اصل علیتی که محل بحث است که آیا از سنخ اصول مقدم است یا موخر و عموماً هم آن را از اصول مقدم می‌دانند، علیتی است عام که هم شامل علیت در نظر اشاعره می‌شود، یعنی علیت بین واجب الوجود و ممکن‌ها و هم شامل علیت معتزلی و امامی‌ها؛ یعنی علیت بین واجب‌الوجود و ممکن‌ها بعلاوه علیت بین خود ممکن‌ها نسبت به هم. علیت به معنای عامش یکی از اصولی است که عموم معرفت شناسان می‌گویند از این مقوله است، یعنی از اصولی است که قبل از واقعیت دانستن یک واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرد، اگر چه بعضی از معرفت شناسان آن را جزء دستهٔ دیگر می‌دانند.

توجه دارید که حالتی وجود دارد که گویا یک اصول و نظریاتی اول هستند که چیزهایی را واقعیت‌دار می‌کنند و بقیه اصول و نظریات باید با آن چیزهایی که واقعیت‌دار تلقی می‌شوند، خودشان را تطبیق بدهند. پس نباید گفت که هر اصل و نظریه‌ای باید خودش را با

واقعیت وفق دهد والا جاروب می‌شود. چراکه بعضی از اصول واقعیت سازند و اصلاً به مصاف واقعیت نمی‌روند. بعداً واقعیتهایی که از طریق اعمال این اصول ساخته شده‌اند، می‌توانند به جنگ اصول و نظریات دیگر بروند و در این جنگ اصول و نظریات هستند که شکست می‌خورند و واقعیات همچنان سر جایشان مستحکم‌اند.

در اینجا یک بحثی هم پیش می‌آید که دوستان آن را در فلسفه تحلیل زبانی می‌بینند و آن بحث نسب درونی و نسب بیرونی است. من فقط به این اشاره می‌کنم که ایده آلیست‌های مطلق انگلیسی اول این بحث را پیش کشیدند و بعد فیلسوفان تحلیل زبانی درباره‌اش اظهار نظر کرده‌اند. آن بحث به این بحث فعلی ما خیلی ارتباط دارد، ولی در اینجا ما بحثش را نمی‌کنیم.

پس اساساً مغالطهٔ Apriorism اگر مورد داشته باشد، در مورد اصول بعد از واقعیت دانستن یک واقعیت است. اگر یکی از واقعیات، امری از خودش نشان داد که مخالف با یک تئوری و مخالف با یک نظریه بود، در اینجا شکی نیست که باید از نظریه دست برداشت. حال اگر به جای اینکه دست از نظریه‌تان بردارید، بخواهید همچنان بر نظریه‌تان تصلب بورزید و واقعیت را فدا بکنید، مرتکب مغالطهٔ Apriorism شده‌اید، یعنی اصول مقدم بر تجربه را به هر قیمتی حفظ کردن و به آن اخذ نمودن.

دیگر نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم که آیا چه چیزهایی را باید واقعیت دانست؟ آیا فقط اشیاء واقعیت دارند یا علاوه بر اشیاء، اوصاف موجود در اشیاء هم یک جور واقعیت‌اند (صفات نفسی) و یا اینکه علاوه بر اوصاف نفسی، صفات نسبی هم واقعیت‌اند؟ اگر صفات نسبی را هم واقعیت‌دار بدانیم مسأله پروسه‌ها پیش می‌آید که آیا فرایندها (=پروسه‌ها) هم واقعیت به حساب می‌آیند یا نه؟ این بحث خیلی ما را از بحث دور می‌سازد؛

(در جواب از اشکال): البته اگر شخصی بگوید که هر اصلی را تا وقتی که با واقعیت‌ها مخالفت نکرده باشد، باید بر آن تحفظ کرد، می‌توان گفت که این گفته استثناء دارد و این استثناءاش همین اصول مقدم‌اند، لکن چون لبّاً می‌دانیم که مراد گوینده از هر اصل، اصول قسم دوم است، پس نباید گفت که استثناء می‌خورد.

بعضی وقتها جوری سخن گفته می‌شود که گویی هیچ پیشفرضی وجود ندارد. اگر کسی بگوید که هیچ پیشفرضی در عالم نداریم و واقعیتهایی که هستند لخت و عریان بر ذهن ما عرضه می‌شوند، قبل از اینکه یک سلسله پیشفرضهایی را قبول کنیم، حال اگر از این مغالطه ذکری به میان بیاورد، گویی می‌خواهد همهٔ اصول و نظریات را به قیمت مواجهه نکردن با واقعیات حفظشان کند.

ببینید، گاهی توجه نداریم که در ذهن بعضی‌ها چه

می‌گذشته است. خیلی از قدماء به این امری که ما آن را به راحتی می‌پذیریم قائل نبوده‌اند. ما به راحتی می‌پذیریم که این قضیه «حس موصل به واقع است» قابل اثبات نیست. باید این امر پیشفرض گرفته شود. یا همین که «عقل موصل به واقع است» یک پیشفرض است و قابل اثبات نیست و همینطور این مطلب که علم حضوری برای بشر امکان دارد. ما و شما این را خوب و راحت می‌پذیریم، اما توجه نمی‌کنیم که برای خیلی‌ها پذیرفتن اینها گران تمام می‌شده است. در قدیم - دو یا سه هزار سال پیش - مشکل بود که این مطالب را بپذیرند. حال می‌گوییم اگر کسی ذهنیت ما را داشته باشد، هر وقت مغالطه Apriorism را مطرح می‌کند، مرادش فقط دسته دوم از اصول است. ولی اگر کسی مثل بعضی قدماء باشد که به هیچ پیشفرضی اعتقاد نداشته باشد و تمام معلومات بشری را مبتنی بر چند اصل بدیهی (که پیشفرض نیستند) بداند، اگر از این مغالطه سخنی به میان آورد، مرادش هر دو دسته اصول است.

مغالطهٔ اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته:[1] این مغالطه عنوانش خیلی گویا نیست و معلوم نمی‌کند که واقعاً این مغالطه چیست؟ این مغالطه در واقع مغالطه کسانی است که می‌گویند یک واقعه‌ای چون احتمال

1- Ex Post Statistics

وقوعش خیلی ضعیف بود، ولی با اینحال اتفاق افتاده است، این دلیل می‌شود که یک عامل غیرطبیعی در وقوع این واقعه دخالت داشته باشد، یک عامل الهی و غیبی مداخله کرده است و سبب شده که این امر پیش بیاید.

اینکه این مغالطه باشد یا نباشد، خیلی محل بحث است و بحثهای زیادی هم شده، ولی عموماً گفته‌اند که این مغالطه است، چون یک پیشفرض اثبات نشده دارد. یک مثال خوبی که ادعای ارتکاب این مغالطه در آن می‌شود. این است که در کتابهایی برای اثبات وجود خدا از راه احتمالات استفاده می‌کنند[1]. در این کتابها روی این امر پافشاری می‌شود که برای اینکه اوضاع و احوالی در کرهٔ زمین پدید آید که برای زیست نوع بشر مناسب باشد، باید امری با درجه احتمال نزدیک به صفر واقع شود، چون آنقدر حوادث تو در تو باید رخ بدهند که وقتی از لحاظ حساب احتمالات حساب کنیم، می‌بینیم احتمال وقوع این اوضاع تقریباً صفر است، ولی با این همه این اوضاع تحقق یافته‌اند. پس معلوم می‌شود که نظر عنایت از طرف خدای متعال بوده تا نوع بشر پدید آید و حفظ گردد. چرا؟ چون حساب احتمالات می‌گوید که احتمال پیدایش یک

۱- برای نمونه کتاب راز آفرینش انسان اثر موریس ترجمه محمد سعیدی و یا کتاب سرنوشت بشر ترجمه عبدالله توکل و یا آن چهل مقاله‌ای که تحت عنوان «اثبات وجود خدا» چاپ شده است.

ملکول خیلی ضعیف است. پیدایش دو تا ملکول بسیار بسیار ضعیف است. چه رسد به سه ملکول و دیگر چه برسد به پیدایش تعداد تقریباً نامتناهی‌ای از ملکولها. ببینید احتمالش چقدر ضعیف می‌شود!! حال چیزی که احتمالش در عقل قریب صفر است، یعنی احتمال اینکه مجموعه جهان طوری تنظیم گردد که نسل بشر پدید آید و ثانیاً حفظ هم بشود، با اینکه این احتمال نزدیک به صفر بود، رخ داده است پس معلوم می‌شود که عامل فوق طبیعی دست اندرکار بوده است تا این امر پدید آمده است.

اینجاست که کسانی گفته‌اند: در واقع مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته ارتکاب شده و نادرست است.

بیان اجمالی پیرامون تئوری محبوبیت و تئوری مقاومت

کسانی می‌گویند که در تئوری محبوبیت هم در واقع ارتکاب همین مغالطه است. لذا تئوری مقاومت منطقی‌تر است. برای تبیین این دو تئوری به مثالی توجه کنید. فرض کنید گلخانه‌ای باشد که در آن از هر نوع گیاه وگلی یک یا چند نمونه وجود دارد. شما این گلخانه را به گل پرور و متخصص پرورش گل می‌سپارید. او در کارش بسیار ماهر و چیره دست است. اما وقتی این گل پرور به گلخانه وارد می‌شود، از اول یکی از گلها چشم او را می‌گیرد، یعنی علاقهٔ بیش از حدی به آن گل پیدا

می‌کند و بنابراین می‌گذارد که گلخانه را جوری اداره کند که این گل به هر قیمتی که شده حفظ شود و از بین نرود. چون آن گل، گل محبوب است، دمای گلخانه را درجه‌ای تنظیم می‌کند که برای ماندن آن گل بهترین دما باشد. در اثر این کار، تعدادی از گلها و گیاهان از بین می‌روند، چون آن دما برایشان مناسب نیست. یک دسته اینجوری تلف می‌شوند. در باب نور گلخانه هم همینطور. کود، خاک، آب و سایر امور گلخانه همگی مناسب با آن گل انتخاب می‌شوند و به همین جهت گل‌های دیگر یکی یکی نابود می‌شوند. ولی گل پرور را باکی نیست، چون او می‌خواهد گل محبوب خودش باقی بماند. حال اگر کار این گل پرور ادامه یابد، به جایی می‌رسیم که جمع امور در خدمت آن گل است، ولو هیچ گیاه دیگری نماند. در این صورت باید گفت: گل X ماندگاری‌اش مرهون محبوبیت اوست. ماند چون محبوب بود. این یک صورت.

صورت دیگر هم تصور دارد و آن اینکه همین گلخانه را با تمام فروض پیشین به دست کسی بدهیم که علاقهٔ خاصی به گلی ندارد و همهٔ گیاهها در نظرش علی‌السویه‌اند، اما در عین حال بر خلاف گلکار قبلی، بسیار ناشی و آشفته کار است. خوب چون ناشی است می‌آید دمایی برای گلخانه تنظیم می‌کند. می‌بیند تعدادی از گلها از بین رفتند. دما را کاهش می‌دهد. باز تعدادی دیگر نابود می‌شوند. دما را افزایش می‌دهد

همینطور. در مورد آب و خاک و کود و سایر امور به همین نحو عمل می‌کند و با هر تغییر در آب، نور، حرارت و غیره تعدادی از گلها قتل عام می‌شوند. حال فرض کنیم که گل X بسیار مقاوم باشد و با تمام این تغییرات نابود نشود. آخر دست در این گلخانه فقط گل X می‌ماند و بس. ولی ماندگاری گل X مرهون مقاومت اوست. در هر دو حالت گل X باقی مانده است. در حالت اول به خاطر محبوبیت آن و در حالت دیگر به خاطر مقاومت آن. پس ماندگاری یک نوع در طبیعت را می‌توان دال بر محبوبیت آن نوع دانست و می‌توان دال بر مقاومت آن نوع گرفت. نمی‌توان گفت که الا و لابد این نوع که مانده چون محبوب بوده است. خیر شاید چون مقاوم بوده باقی مانده است.

حال کسانی که این مغالطه را ذکر می‌کنند. نمونهٔ آن را همین می‌دانند. می‌گویند: الهیون معتقدند که چون مجموعه جهان هستی از درون اتمها گرفته تا کهکشانها، جوری تنظیم شده که نوع بشر پدید آید و به حیات خویش ادامه دهد، پس معلوم می‌شود که نوع بشری محبوب است. اولین اشکال بر این سخن همین است که چرا بقاء نوع بشر را دلیل محبوبیت او می‌گیرید؟ شاید به دلیل مقاومت او باشد، یعنی العیاذ بالله خدا یک فاعل آشفته کاری بوده و دائماً اوضاع عالم را تغییر داده ولی چون انسانها جان سخت بوده‌اند باقی مانده‌اند..

کسانی که می‌گویند: احتمال وقوع این واقعه خاص، یعنی احتمال وقوع اینکه در مجموعه جهان اوضاع و احوالی پدید آید که نوع بشر پیدا شود و باقی بماند، نزدیک به صفر است، ولی با این حال این حادثه رخ داده پس معلوم می‌شود که عامل الهی دخالت داشته که این امر بسیار ضعیف الاحتمال واقع شده است. این افراد در واقع مرتکب این مغالطه‌اند چون صرف وقوع پدیده‌ای در عین ضعیف بودن احتمال وقوع آن را دلیل بر مداخله یک عامل غیرطبیعی گرفته‌اند.

(در پاسخ به یک اشکال): البته تئوری محبوبیت و تئوری مقاومت هر دو از لحاظ حساب احتمالات، درجهٔ مساوی دارند و اگر یکی از این دو درجه احتمالش بیشتر بود که راجح می‌شد. اشکالی که هست این است که چرا از میان این دو تئوری که به یک اندازه محتمل هستند، الهیون تئوری محبوبیت را برگزیده‌اند؟ اگر الهی بخواهد تئوری محبوبیت را دلیل بر ماندگاری انسانها بداند باید به جوری تئوری مقاومت را از میدان بدر کند. تا وقتی احتمال هر دو تئوری مساوی باشد، استناد به یکی و عدم التفات به دیگری در واقع ارتکاب مغالطه است. اگر در هر کدام از این دو تئوری، چه تئوری محبوبیت و چه تئوری مقاومت، بخواهید عامل الهی را دخیل بدانید مرتکب مغالطه شده‌اید ولی البته الهیون از تئوری محبوبیت استفاده می‌کنند و می‌گویند: چون می‌خواسته‌اند که ما انسانها بمانیم جهان را جوری

تنظیم کرده‌اند که باقی بمانیم. بله اگر کسی بتواند نشان دهد که تئوری مقاومت درجهٔ احتمالش کمتر است، تئوری محبوبیت راجح می‌شود و آن را باید اخذ کرد.

سؤال: گویا اینهای پیشفرضی دارند و آن اینکه نمی‌تواند یک شیء هم محبوب باشد و هم مقاوم. یعنی می‌گویند اگر محبوب بود مقاوم نیست و بالعکس. در حالی که می‌توان فرض کرد که خدا آن شیء محبوب را مقاوم هم کرده است.

جواب: بله این درست است. یعنی شق سومی هم وجود دارد. کسانی هم مثل آقای هاکسلی در کتاب «فلسفهٔ جاودان» گفته‌اند که یک شیء در عین اینکه محبوب است مقاوم هم می‌باشد و اصلاً مقاومتش دال بر محبوبیتش باشد. بله ولی ما داشتیم با آن فرضی صحبت می‌کردیم که این شق سوم را در کار نیاوریم. ممکن است کسی بگوید من شق اول و دوم را نمی‌پذیریم، ولی منحصر در این دو نیستم و شق سوم را می‌پذیرم، لکن باز با اتخاذ شق سوم از دام مغالطه نرهیده است.

این مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته در زندگی عادی هم پیش می‌آید. مثلاً کسی می‌گوید: من توی شهر تهران در محله‌ای که اصلاً احتمال نمی‌دادم دوست قدیمی‌ام را که مدت ۲۷ سال بود او را ندیده بودم، دیدم. فوراً آدم می‌گوید: دست خدا در کار بوده است والا اصلاً احتمال دیدن شخصی که ۲۷ سال بود

او را ندیده بودم، آن هم در آن منطقه تهران از نظر حساب احتمالات خیلی خیلی ضعیف است و چون احتمالش خیلی ضعیف است، ولی باز وقوع پیدا کرده پس معلوم می‌شود عامل غیرطبیعی درکار بوده است.

غافل از آنکه در همان روز در همان منطقه صدها انسان دیگر را هم دیده‌ایم. دیدن آنها هم احتمالش خیلی ضعیف بود. منتهی ما وقتی که امر ضعیف الاحتمالی که به وقوعش علاقه‌ای داریم، اتفاق افتد، مـــی‌گویم دست خــدا درکـار بــوده است، خـدا می‌خواست که من او را ببینم. حال آنکه دیدن افراد دیگر در اتوبوس و خیابان هم به همان اندازه از احتمال بود، ولی چون دیدن آنها مورد علاقه ما بوده دیگر دست خدا را در وقوع آن نمی‌بینم.

«فولر» مثالی در فلسفه دین می‌زند. مثال جالبی است. مثال او حادثه‌ای است که چندین سال پیش در امریکا رخ داده است. حادثه چنین بوده: خانه‌ای در کنار خط راه‌آهن واقع بوده است. بچه‌ای از خانه بیرون آمده و سوار بر دوچرخه‌اش می‌خواسته از روی ریل عبور کند. هنگام رد شدنش چرخ دوچرخه در شنهای زیر ریل فرو می‌رود. بچه شروع می‌کند به پا زدن تا چرخ دوچرخه از شن بیرون آید. هر چه تلاش می‌کند موفق نمی‌شود. در این اثناء مادر بچه از پنجره می‌بیند که قطاری با سرعت دارد می‌آید و بچه هم آنقدر مشغول است که متوجه آمدن قطار نیست. مادر از خانه

بیرون می‌پرد و هر چه داد می‌زند بچه متوجه نمی‌شود. مادر که می‌بیند قطار خیلی نزدیک شده و دیگر فرصت نیست تا بدود و دست بچه را گرفته و او را به آن طرف خط آهن پرتاب کند، دست از بچه می‌شوید. ولی ناگهان قطار در حدود ۵ متری بچه می‌ایستد.

در تحقیقاتی که کردند معلوم شده بود که لوکوموتیوران در ظهر روز واقعه غذایٔ بسیار چربی خورده بوده و اتفاقاً در هنگام غذا خوردن با دو تا از همکارانش نزاع پیدا می‌کند. پزشکان گفته بودند که چون غذا بسیار چرب بوده و همچنین شخص در حال غذا خوردن هم خشم پیدا کرده و غذا را با خشم و غضب خورده، اینها باعث شده که دفعهٔ چربی خون بالا رود، نزدیک ساعت ۴ بعد از ظهر چربی خون بحدی می‌رسد که انسداد شرایین پیش می‌آید و لوکوموتیوران از فاصله ۱/۵ تا ۲ کیلومتری به محل حادثه سکته کرده و دستش رها می‌شود و قطار بدون هدایت او به جلو می‌رفته است، ولی رفتن قطار بدون هدایت لوکوموتیوران تا حد خاصی امکان دارد. وقتی قطار به ۵ متری آن بچه رسیده در واقع به نهایت حد امکان پیشروی بدون هدایت لوکوموتیوران رسیده بوده است، لذا در آنجا توقف کرده است.

فولر می‌گوید: انسان متعارف که این حادثه را ببیند می‌گوید: حتماً دست خدا درکار بوده است. حالا ولو خانواده‌ای بی‌سرپرست شده‌اند. منتهی کسی دیگر این

طرف قضیه را نمی‌بیند، بلکه فقط چون بچه‌ای نجات یافته و احتمال نجاتش خیلی ضعیف بوده، دست خدا را می‌بینند.

آیا واقعاً می‌توان چنین استدلالی کرد؟ آیا می‌شود به صرف اینکه احتمال خوردن غذای بسیار چرب توسط لوکوموتیوران احتمال دعوا و نزاع او با شخص دیگر و... این احتمالات همگی ضعیف‌اند، ولی با این حال واقع شده‌اند، استدلال کرد که پس دست خدا در کار بوده است؟ می‌گویند که این استدلال، ارتکاب مغالطه اطلاق احتمالات بر حوادث گذشته حساب احتمالات را اطلاق کنیم و ببینیم که احتمال وقوع فلان امر خیلی ضعیف بوده است. حال بگوییم اگر این امر ضعیف الاحتمال رخ داده معلوم می‌شود عامل فوق طبیعی دخالت داشته است.

(در جواب به اشکال): البته اگر احتمال وقوع امری صفر باشد، یعنی امری ممتنع‌الوقوع باشد، آیا فاعل مافوق طبیعی می‌تواند آن امر را ایجاد کند یا نه، مساله‌ای است که در بحث قدرت خدا می‌آید. در آنجا می‌گویند که آیا قدرت خدا به چه چیزهایی تعلق می‌گیرد؟ اگر کسی مثل دکارت بگوید که قدرت خدا علاوه بر ممکن‌الوجودها به ممتنع‌الوجودها هم تعلق می‌گیرد، حتی در جایی که احتمال وقوع یک امر صفر هم باشد، باز می‌تواند عامل الهی را دخیل بداند و آن کار را انجام پذیرفته بشمارد. اما اگر شخص، مثل

توماس اکویناس و عموم قدمای ما، معتقد باشد که قدرت خدا فقط به ممکن‌الوجودها تعلق می‌گیرد، در جایی که احتمال وقوع امری صفر باشد، بدون شک می‌گوید که دیگر فاعل مافوق طبیعی هم نمی‌تواند آن را ایجاد کند.

(در جواب اشکالات): البته من تئوری محبوبیت و مقاومت را تا آن حد که به مغالطه مربوط می‌شد گفتم و گرنه در بحث خودش سه دلیل آورده‌اند که تئوری مقاومت بهتر از تئوری محبوبیت است، یعنی سه وجه رجحان برای تئوری مقاومت ذکر کرده‌اند، منتهی آن مطالب دیگر به بحث مغالطهٔ ما مربوط نمی‌شود.

(در جواب اشکال): این سخن همان است که جناب «تنانت» هم که طرفدار این تئوری است گفته است. ایشان گفته که شما باید فرق بگذارید بین آن موردی که موجودی هست و بعد وسایلی فراهم می‌آوریم تا باقی بماند و موردی که اصلاً موجودی نیست و وسایلی فراهم می‌کنیم تا به وجود آید. «تنانت» توی ۴ قسم اول و دوم از شش قسم سازگاری‌ای که نشان می‌داد در نظریهٔ خودش برای اثبات این معنی هست، این تفکیک را بیان کرده است.

صرف نظر از مثال این مغالطه، این مغالطه هنگامی ارتکاب می‌شود که کسی فقط به دلیل اینکه حادثه‌ای در گذشته رخ داده که درصد احتمال وقوعش بسیار ضعیف بوده، بگوید: معلوم است که عنایتی از عوالم

بالا در کار بوده است که این حادثه واقع نشده است. معنای این سخن این است که فقط حوادثی باید رخ بدهند که درصد احتمال وقوع آنها بالا باشد.

بله اگر ما باشیم و بخواهیم ببینیم که آیا فلان حادثه رخ خواهد داد، باید درصد احتمال آن امر را بسنجیم. لکن نسبت به حوادث گذشته، هر امری که رخ داده حتماً به همراه درصدی از احتمال رخ داده است. دلیل نداریم که حتماً می‌باید درصد احتمال وقوعش بالا هم بوده باشد.

علاوه که بالا بودن و پایین بودن درصد احتمال، خیلی‌اش واقعاً بستگی به خود ما دارد. چون علم بشر کفاف نمی‌دهد که همهٔ احتمالات را حساب کند و به تعبیر ریاضی اندازه این احتمال را نشان دهد، لذا درصد احتمال وقوع یک حادثه را بسته به خودمان محاسبه می‌کنیم. درصد احتمال وقوع امری را بالا می‌دانیم و در مواردی هم پایین. کم و بیش بودن درصد احتمال وقوع امور قابل تدقیق نیست.

(در جواب از اشکالی): نه، احتمال همیشه در عالم موجود دارد. اگر حاکم نباشد، احتمالی هم وجود نخواهد داشت. پس اگر بحث از اصل پیدایش جهان باشد، بحث از احتمال جا ندارد.

(در جواب از اشکال): اطلاق معجزه در آنجا ظاهراً خوب نباشد. معجزه به این معنا ظاهراً هیچوقت در فلسفه دین و کلام به کار نمی‌رود. مضافاً که بحث از

احتمال و کم یا زیادی آن وقتی است که براساس واقعیتهای موجود سنجیده باشیم. برای یک حادثه احتمال مطلق در نظر نمی‌توان گرفت و وقتی واقعیتهایی وجود داشته باشند تا برحسب آنها درصد احتمال را حساب کنیم، در واقع فرض وجود جهان را کرده‌ایم. پس اینکه بگوییم احتمال را حساب کنیم، در واقع فرض وجود جهان را کرده‌ایم. پس اینکه بگوییم احتمال وجود جهان چقدر بود، معنا ندارد، بله حوادث درون جهان را می‌توان گفت که مثلاً احتمالش چقدر است. به تعبیر دیگر، همیشه احتمال وقوع یک امر در گروه گذشتهٔ آن است. مجموعه آنچه درگذشتهٔ یک شیء رخ داده احتمال وقوع شیء راکم یا بیش می‌کند.

(در جواب از اشکال): خوب، این از نظر روانشناختی توجیه می‌کند که چرا انسان به چنین چیزی قائل است، ولی هنوز هم منطقاً دفاعی ندارد؛ یعنی نشان می‌دهد که این گذر روانشناختی نابجا صورت نگرفته است، ولی نشان نمی‌دهد که گذر منطقی هم نابجا صورت نگرفته است. منطقاً هنوز هم احتمال است.

(در جواب اشکال): یعنی شما می‌خواهید بگوئید که دین از انسانها باور موجه می‌خواهد نه علم. این را می‌خواهید بگوئید؟ این یک سخنی است که خیلی‌ها هم گفته‌اند؛ که دین از انسان فقط باور موجه می‌خواهد نه علم. علم علاوه بر باور موجه، مطابقت با واقع هم

دارد. البته در نزد خود شخص باور مطابق با واقع است و موجه است، ولی واقعاً نیاز به مطابقت با واقع ندارد، یعنی علم نیست و احراز مطابقت با واقع در آن شرط نشده است. لکن شاید از این ادعا نتوان دفاع کرد. لااقل این است که قدمای ما این مدعا را ندارند. (در جواب از اشکال): بله، این مطلب را خیلی از فیلسوفان دین احتمالش را داده‌اند و گفته‌اند: آنچه را که فیلسوفان، ریاضیدانان به عنوان تدقیق عقلانی انجام می‌دهند، دین از متدین نخواسته است. این سخن دیگری است و ربطی به بحث ما ندارد. در آنجا گفته‌اند که می‌شود انسان طرفدار تئوری محبوبیت باشد ولو اینکه تئوری محبوبیت هنوز هم از لحاظ مداقه عقلی نقصی داشته باشد.

(در جواب از اشکال): این بسته به این است که Fideism را به چه تقریرش بگیریم، آیا Fideism علی‌رغم عقل را می‌گوییم یا fideism بی‌اعتنا به عقل